

BUDDHICA

DOCUMENTS ET TRAVAUX POUR L'ÉTUDE DU BOUDDHISME
PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE JEAN PRZYLUSKI
PREMIÈRE SÉRIE : MÉMOIRES — TOME II

LE CONCILE DE RĀJAGRĀHA

INTRODUCTION À L'HISTOIRE DES CANONS
ET DES SECTES BOUDDHIQUES

JEAN PRZYLUSKI

~~266~~



PARIS, 1926

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VI^e)

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 8689

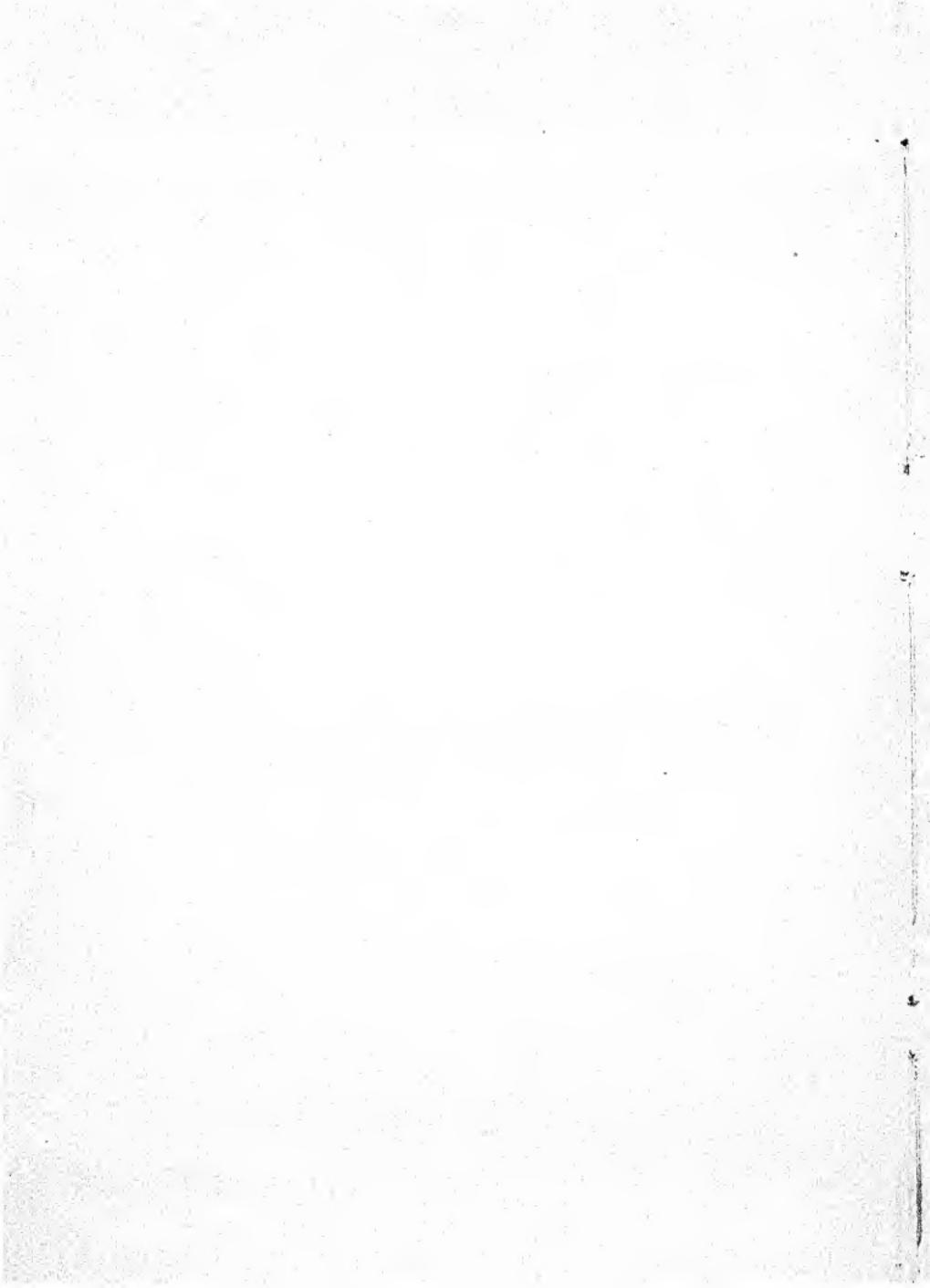
Date 10.4.57.

Call No. 294.321

Pr3

A Monsieur ÉMILE SENART

en témoignage de respectueuse admiration



AVANT-PROPOS

On trouvera rassemblées dans ce volume un certain nombre de relations du Concile qui, suivant la tradition, se réunit à Rajagrīha peu de temps après le *parinirvāna* du Buddha. Ces récits provenant de diverses écoles permettent des comparaisons qui éclairent l'histoire des Canons et des sectes bouddhiques.

Les textes pali, si importants qu'ils soient, ne sauraient prétendre à retenir exclusivement l'attention. De nos jours, les discussions sont heureusement devenues moins fréquentes sur la valeur de la tradition des Thera opposée à la tradition de toutes les autres sectes. L'immense littérature extérieure au Canon pali n'est plus dédaignée; on s'efforce de lire et de comparer sans parti pris tous les documents : sanskrits, chinois, tibétains et autres. Pour ce qui est du Premier Concile, les récits sont si divers qu'il m'a paru indispensable de grouper et de traduire en français les textes les plus importants.

Les Canons bouddhiques n'ont été codifiés que plusieurs siècles après la mort du Buddha; ces Canons différaient d'une secte à l'autre. Quiconque est curieux de savoir comment ils se sont peu à peu constitués et différenciés doit consulter tout d'abord les récits du Premier Concile dont chacun donne, pour une secte déterminée, une classification

des textes sacrés et une relation de la manière dont ils ont été compilés. J'estime qu'il n'y a pas de documents dont l'examen soit plus pressant; les ignorer serait retarder fâcheusement le progrès de nos études.

Déjà, de longs efforts ont permis d'en tirer des indications précieuses. Il convient notamment de rendre hommage à un admirable pionnier: Minayeff. Ce savant a vu le premier que, dans le *Cullavagga* pali, le récit comprend plusieurs couches de rédaction. Les éléments les plus anciens représentent, croyait Minayeff, la communauté bouddhique constituée en « tribunal » statuant sur les manquements d'Ānanda ou de Channa; ils remonteraient à une époque où le Vinaya, c'est-à-dire la Discipline, n'était pas encore codifié. Plus tard, on aurait ajouté au récit ancien des développements qui donnent au Concile « l'aspect d'un conclave réuni dans un but théologique et littéraire¹ ».

Cette thèse hardie fut combattue par Oldenberg, plus respectueux de la tradition. Ayant réussi à relever plusieurs inexactitudes dans l'argumentation de Minayeff, Oldenberg prétendit avoir ruiné la théorie du savant russe et soutint contre lui l'antiquité du Vinaya².

Cependant, en 1905, Minayeff trouve un défenseur impartial et convaincant en M. L. de La Vallée Poussin. Celui-ci reconnut le bien-fondé de plusieurs critiques formulées par Oldenberg, mais conclut en disant que ces attaques n'avaient « pas ébranlé la pensée maîtresse de Minayeff³ ».

1. *Recherches sur le Bouddhisme*, par I. P. Minayeff (1887), traduit du russe par R. H. Assier de Pompiagnan, Bibl. d'Études du Musée Guimet, t. IV (1894).

2. H. Oldenberg, *Buddhistische Studien*, Z. D. M. G. (1898), p. 613-694.

3. L. de La Vallée Poussin, *Les deux premiers conciles*, Mnséon, 1905, VI, p. 213-323 (trad. *Indian Antiquary*, 1908). Cf. en outre, du même auteur, l'article *Councils* dans l'encyclopédie de Hastings.

L'étude de M. de La Vallée Poussin reposait sur une documentation abondante : indépendamment des textes palis, il avait utilisé les ouvrages de Schiefner¹ et de Rockhill² sur les sources tibétaines, ceux de Wassilieff³ et de Beal⁴, ainsi qu'un article de M. T. Suzuki⁵ sur les sources chinoises. Toutefois, le savant belge ne faisait aucune difficulté de reconnaître que « toutes les études qui portent sur l'origine des Canons sont nécessairement provisoires » en l'absence de travaux assez poussés sur les documents chinois.

Depuis lors, dans une monographie sur *Les Seize Arhat*, MM. Sylvain Lévi et Édouard Chavannes ont étudié la nomenclature des textes sacrés dans divers récits du Premier Concile, apportant ainsi une nouvelle contribution à l'histoire du conclave⁶.

Jusqu'en ces dernières années, les discussions relatives au Premier Concile avaient porté principalement sur les récits des *Vinaya*, c'est-à-dire sur des textes de Discipline⁷, mais c'était une base beaucoup trop étroite. J'ai traduit, dans *La Légende de l'Empereur Açoka*, un récit du Premier Concile tiré de l'*A-yu wang tchouan*; j'ai, en outre, indiqué de nombreux traits communs à ce récit, au chapitre

1. Schiefner, *Tib. Lebensbeschreibung...* 1849.

2. Rockhill, *The Life of the Buddha*, p. 148 et suiv.

3. Wassilieff, *Bouddhisme et les notes ad Tāranātha*.

4. Beal, *Le Vinaya des Dharmaguptas*, d'après la version chinoise, VhdL des 5 Or. Kong. Ostasiat. Sektion, p. 17, Berlin, 1881, réimprimé dans *Abstract of Four Lectures* (1882).

5. T. Suzuki, *The first Buddhist Council*, Monist, XIV. 2, janv. 1904, pp. 253-282.

6. Sylvain Lévi et Édouard Chavannes, *Les Seize Arhat protecteurs de la Loi*, Journ. Asiatique, Juillet-Août et Septembre-Octobre 1916.

7. Cf. notamment R. Otto Franke, *The Bud, councils at Rājagaha and Vesālī as alleged in Cullavagga XI, XII, J. Pali Text Soc.* 1908.

correspondant de l'*A-yu wang king* et à d'autres récits transmis sous forme de *sūtra*. Les textes de cette catégorie contiennent tous un certain nombre de stances ; ces stances forment un ensemble nettement comparable d'un récit à l'autre ; elles font complètement défaut dans le xi^e chapitre du *Cullavagga pali*, entièrement rédigé en prose. De plus, tandis que les *Vinaya* connaissent deux Conciles, celui de Rajagrīha et celui de Vaiśālī, nos *sūtra* ne racontent que le premier. Enfin, comme l'entrevoit Minayeff, il est probable que les *Vinaya* se sont constitués assez tard, longtemps après les premiers *sūtra*. Il y a donc de grandes chances que les *sūtra* contiennent, relativement au Concile, des données plus anciennes que ce que nous font connaître les *Vinaya*.

Je me propose ici de mettre en valeur les récits des *sūtra* en les opposant à ceux des *Vinaya*. Dans la Première Partie, j'ai groupé les traductions d'un certain nombre de relations du Concile tirées de la Corbeille des *sūtra* ou conservées dans des ouvrages analogues : *avadāna* et commentaires des *sūtra*. Dans la Deuxième Partie, j'ai réuni les récits tirés des *Vinaya*. La Troisième Partie expose les principaux résultats qui se dégagent de l'étude de ces textes. On y verra notamment que, si Minayeff avait raison de distinguer des apports successifs dans les relations du Concile, certains éléments, et des plus anciens, lui ont échappé. Sans doute, le Concile ne fut-il pas d'abord imaginé comme un conclave véritable destiné à codifier le Canon ; il ne fut guère qu'une assemblée capitulaire peu différente de celles qui se réunissaient chaque année au début de la saison des pluies. Mais ces assemblées annuelles n'avaient pas seule-

ment les attributions disciplinaires qu'ont mises en relief Minayeff et d'autres auteurs. On ne doit pas perdre de vue qu'elles étaient encore et avant tout destinées à célébrer une fête religieuse qui commémorait un mythe saisonnier : le mythe de Gavāmpati. Les plus anciens récits du Concile expliquaient l'origine de la fête en racontant ce mythe. Cet ensemble mythique et rituel est surtout apparent dans les récits tirés des *sūtra*. Bien que jusqu'à présent on l'ait peu remarqué, cet élément est, à mon sens, d'une importance capitale.

La comparaison des textes relatifs au Premier Concile nous montrera comment un récit primitivement mythique est devenu peu à peu pseudo-historique. Ces textes sont encore instructifs à d'autres égards. Ils permettent de suivre le procès de différenciation d'où sont sortis les Canons. Ils fournissent par là même de précieuses indications sur l'histoire des Écoles et des mouvements sectaires. Enfin, la manière dont ils décrivent l'assemblée des premiers disciples laisse entrevoir la physionomie des assemblées capitulaires à telle époque ou dans telle secte et, par suite, l'organisation de la Communauté bouddhique à divers stades de son développement.

La méthode que j'ai adoptée, comme dans mes études antérieures sur les funérailles du Buddha et la légende d'Aśoka, consiste à examiner des textes suivis¹. Il ne suffit pas de rapprocher des citations choisies de part et d'autre dans la littérature bouddhique. Il importe avant tout de

1. J'ai traduit tous les textes qui me paraissent utiles. J'ai omis le récit du Vinaya des *Mūla-Sarvāstivādin*; la version tibétaine en est déjà connue par *The Life of the Buddha* de Rockhill et, d'ailleurs, les deux récits de l'*A-yu wang tchouan* et de l'*A-yu wang king* présentent, à mon sens, une version plus ancienne des traditions *Sarvāstivādin*.

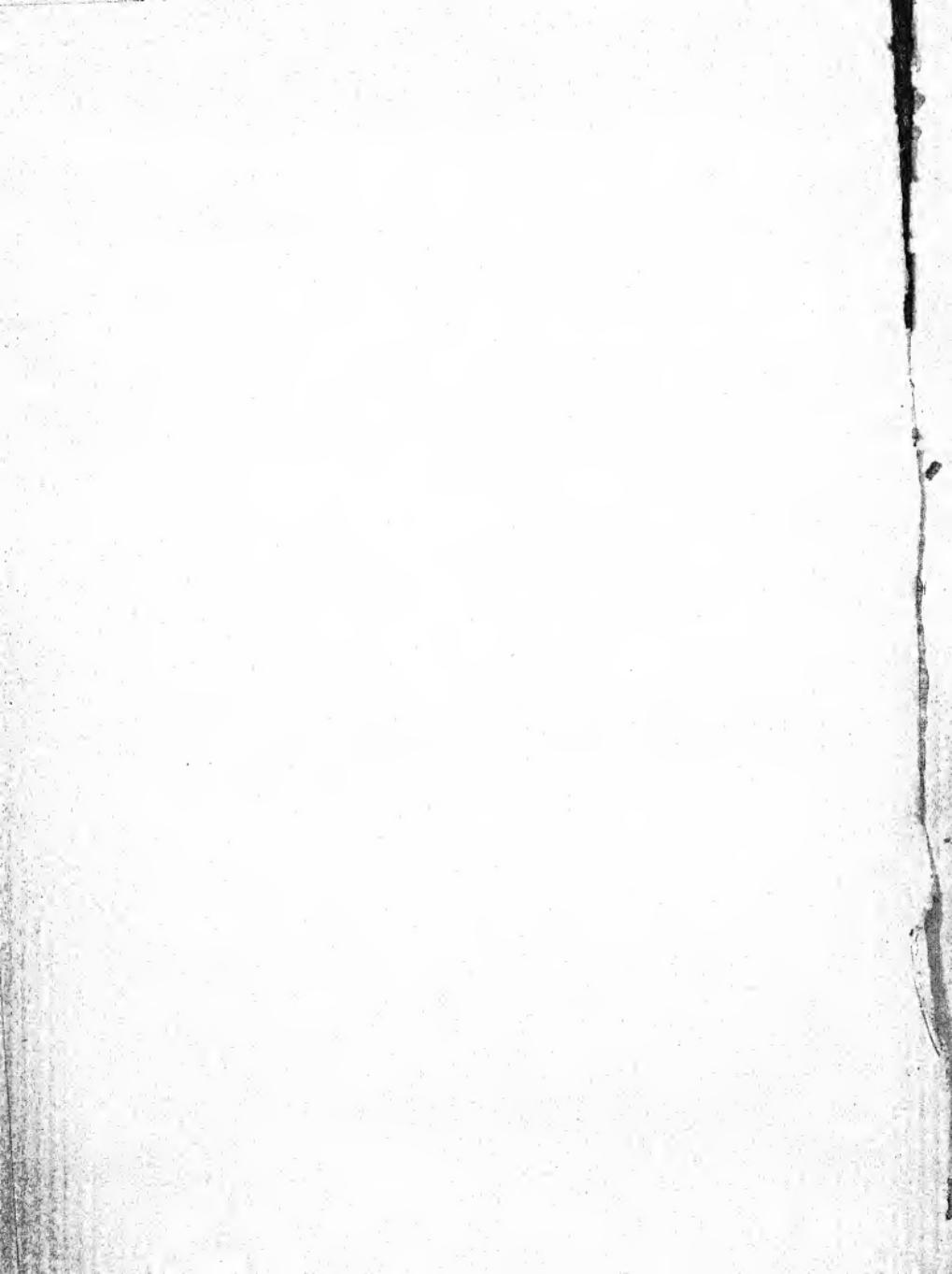
suivre l'enchaînement réel des idées et de le rétablir, autant que possible, partout où il a été rompu par des accidents ou des interpolations. Un dogme ne doit être interprété que relativement à une religion, et un mythe par rapport à une conception du monde; une phrase séparée du contexte est lettre morte.

Les domaines que nous avons à explorer sont vastes et peu connus. Délimiter des ensembles, prendre des vues assez larges, telle paraît être aujourd'hui la besogne la plus urgente. Plus tard seulement commencera le travail de mise au point qui permettra de corriger les erreurs et de préciser les premières approximations.

M. P. Pelliot a enrichi mes traductions de plusieurs notes qu'il a bien voulu signer. Je suis également obligé à MM. de La Vallée Poussin et Hchmer Smith, dont j'ai mis à profit les observations.

PREMIÈRE PARTIE

Le Concile d'après les sūtra et les commentaires



CHAPITRE I

Le *Kia-ye kie king.*

Le *Kia-ye kie king* 遷葉結經 (Nanjo n° 1363, Tripit., éd. Tōk., XXIV, 8, p. 35^a et suiv.) passe pour avoir été traduit entre 148 et 170 par le Parthe Ngan Che-kao 安世高. Ce serait donc, avec les fragments du *Fen pie kong tō louen*, le récit du premier Concile le plus anciennement traduit en chinois. Il se présente comme un *sūtra* indépendant commençant par la formule : « C'est ainsi que j'ai entendu ». Ce qui le caractérise tout d'abord, c'est l'importance de l'élément versifié. Pour la commodité des références, j'ai numéroté de I à XX les *gāthā* ou groupes de *gāthā*. Par l'abondance des stances, ce *sūtra* s'oppose nettement aux récits du Concile contenus dans les *Vinaya* et notamment au XI^e Khandhaka du *Cullavagga* pali.

Le caractère *kie* 結, « lier », qui paraît dans le titre, désigne l'acte de réunir en un Canon les Écritures. Dans le texte, le même mot *kie* ou *tsi* 集, « compiler », ainsi que des expressions composées telles que 集結 ou 摄結, sont employés dans le même sens. S'il faut en croire O. Rosenberg, qui suit en cela les lexicographes japonais, 結集 serait la traduction du mot sanskrit ou pali *samgiti*. En fait, *samgiti* désigne bien, dans les textes bouddhiques,

notamment dans *Cullavagga*, XI, la récitation des Écritures par les membres du Concile; mais en pali *saṅgaha* (= skr. *samgraha*) désigne aussi fréquemment la confection du Canon et par suite le Concile lui-même (cf. par exemple *Dīpacarṇa*, IV, v. 6 et suiv.). *Saṅgraha* est probablement le mot que les traducteurs chinois ont rendu par *kie, tsi*, etc.; il ne semble pas nécessaire ni même légitime de restituer pour ces derniers un original *saṅgitti*. Nous pouvons donc rendre ainsi le titre du *Kia-ye kie king*: « Sutra de la compilation (des Écritures) sous Kāśyapa ».

1. C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, peu de temps après le *nirvāṇa* du Bhagavat, les Arhat s'assemblèrent au complet et délibérèrent. Ils n'avaient pas encore réuni les Corbeilles des Paroles sacrées 經 : la Loi (*dharma*), les Règlements (*vinaya*) et les Discussions 護. Ils se dirent tous en eux-mêmes : « Nous avons fait ce qui était à faire. 所作已辦 (*krtakṛtya*). Nous avons franchi la montagne des souillures (*tch'en lao*) 廬勞¹ et tari le fleuve du désir. Le soleil de l'omniscience, le Buddha, le *deva* parmi les *deva*, nos yeux soudain ne le voient plus. Nous en avons assez de trainer ce corps, et nous voulons maintenant entrer dans le *parinirvāṇa*. » Alors ils récitèrent ces *gāthā* :

- I. Nous avons franchi l'abîme où sont les insensés
et la mer des passions qui est difficile à traverser.
Nous avons détruit la grossiereté, la décrépitude et la
vieillesse,
ainsi que la roue de la transmigration.
Nous avons vu (la vraie nature) des attachements de
toute sorte.
Le corps est comme la peau du serpent².
Il nous faut entrer dans l'Extinction (*nirvāṇa*)
l'âme pure, comme une lampe qui s'éteint.

2. Là-dessus, d'innombrables milliers d'Arhat quittent tous les lieux qui leur agrément : cimes des montagnes, cours d'eau, fontaines, ravins, pour aller s'éteindre là-bas, en abolissant en eux les affections, semblables à une lampe qui s'éteint soudainement. Alors d'innombrables milliers

1. Un des noms des *kleśa*. Cf. *Bukkyō iroha jiten*, II, 38.

2. Cf. *Sutta-nipāta*, *Uraga sutta*.

d'Arhat entrèrent dans le *parinirvāna*. Les *deva* qui demeurent dans l'espace dirent au grand Kaśyapa : « Voici que les hommes Véridiques (*arhat*) sont entrés dans la paix de l'Extinction (*nirvāna*). » Alors les *deva*¹ réciterent ces *gāthā* :

II. Répandez les paroles du Vénérable
pour qu'elles restent longtemps dans les esprits, sans
obstacle.

Maintenant qu'il est allé,
(lui), le Buddha, dans le calme où la souillure est
détruite,
ce qu'il faut pour guider l'Assemblée,
c'est la contemplation, le détachement et la sagesse.
Soudain l'ignorance épaisse ses ténèbres ;
l'éclat de la loi disparaît.

3. Le Vénérable Kaśyapa, ayant entendu ces paroles, se dit en lui même : « Pénétrante est la parole des *deva* ! Ils disent qu'avant longtemps ce monde doit être replongé dans les ténèbres. Que faut-il faire ? » Aussitôt qu'il eut formé cette pensée, il comprit. « Composons maintenant le Sens (*artha*). Il faut réunir les Paroles sacrées (*sūtra*), les Règlements (*vinaya*) et l'essence de l'enseignement des préceptes (*dharma*), et par compassion donner au monde la tranquillité. Pour quelle raison ? Depuis d'innombrables *kalpa*, le Bhagavat a pratiqué la conduite (sainte), il a accumulé les mérites, amassé les vertus et enduré des souffrances difficiles à mesurer. Nous allons, pour donner au monde la paix, réunir la Loi (*dharma*) et les Règlements (*vinaya*) et les disposer en ordre pour venir en aide (aux êtres vivants). Ainsi nous garderons l'enseignement de la

1. Bien que 天人 doive souvent être traduit par « les *deva* et les hommes », cette expression désigne sans doute ici simplement « les *deva* », c'est-à-dire « les habitants des cieux ».

Loi du Buddha. Tandis que nous ne sommes pas encore entrés dans l'Extinction, nous devons tous ensemble réunir et garder l'enseignement de la Loi. »

4. Alors, le Sage Mahākāśyapa et les autres (Arhat) réunirent le *Samgha* des *bhikṣu*, et il dit : « Ô Anuruddha et vous autres, ô Śākyā 能仁, par le foudre (*vajra*) de l'Impermanence, cette montagne, le Buddha, a été détruite ! Le Buddha, ce soleil victorieux, s'est obscurci. Les ténèbres de l'Impermanence ont voilé l'éclat de Śākyā(muni). Le soleil de l'Impermanence a desséché cette mer, le Buddha. Le feu de l'Impermanence a consumé l'Omniscient. Voici, précisément, que le temps est venu de protéger le monde d'une façon permanente. Souvenons-nous des mérites du 35^e Père. Il faut ériger l'œuvre du Père et célébrer sa destinée pour que son entreprise soit achevée. » Alors il récita cette *gāthā* :

III. Avant d'avoir composé le Sens (*artha*) suprême,
il ne faut pas quitter (la vie) pour l'Extinction
(*nirvāṇa*).

Fils du Buddha qui est dans le parfait repos,
vous devez rassembler les livres des Écritures.

5. Alors, le *Samgha* des *bhikṣu* ayant entendu ces paroles, le Vénérable Kāśyapa et les cinq cents Arhat voulurent se réunir pour composer la Loi (*dharma*) correcte, les Règlements (*vinaya*) et le Sens (*artha*). Alors ils se rendirent à *Lo-yue-k'i* 羅閱祇 (Rajagrha) et s'assemblèrent au dernier mois de l'année. A ce moment, le Sage Ānanda fit aussi les préparatifs pour la (fête de) fin d'année. Les Anciens firent cette réflexion : « Ānanda que voici est le frère cadet du Bhagavat. De plus, il l'a constamment servi dans l'intimité. Il a entendu et maintient la Grande Sagesse 大智 (*mahāprajñā*) et explique la totalité de la Loi. » Alors la multitude des Saints récita cette *gāthā* :

IV. En cette Assemblée harmonieuse,
il connaît la doctrine du Buddha comme la paume de
sa main.
Celui qui a les dix forces (*daśabala*) l'a loué
et a dit : « Il maintient dans sa pureté la Sagesse
(*prajñā*). »

6. Alors le quinzième jour de la septième lune, le nouvel an étant passé, on rassembla les livres des Écritures, (savoir) les Corbeilles de la Loi (*dharma*) et des Règlements (*vinaya*). Les cinq cents Arhat s'assemblèrent au complet. Le Grand Kāśyapa, l'Ancien, dit au Sage Anuruddha : « Contemple le monde (pour voir) s'il y a en quelque endroit un Arhat, séparé de l'Assemblée des disciples du Tathāgata qui a les dix forces et qui, ayant réalisé ce qu'il avait à faire (*krtakṛtya*), ne soit pas venu à l'Assemblée. » Alors Anuruddha contempla le monde avec l'œil divin (*dtvayacakṣus*) et dit : « Ô Śākyā Mahākāśyapa ! il y a un Ancien nommé *K'iao-houan-po* 橋桓鉢 (Gavāmpati), qui demeure au palais des *deva che-li* 尸利 (Śiriṣa), et y a passé le nouvel an. Il n'est pas venu à l'Assemblée. Ô Grand Kāśyapa ! il faut charger un religieux d'aller le prier de venir ici. »

7. A ce moment, dans l'Assemblée il y avait un jeune *bhikṣu* ordonné depuis trois ans et qui venait de recevoir les grandes défenses. Ce *bhikṣu* s'appelait *Pou-na* 不那 (Pūrṇa). Il avait aboli (en soi) les trois souillures et était parvenu aux perspicacités 達智¹. Il savait le *San-soei king* 三歲經² et avait acquis les trois clartés 三明 (*vidyā*). Il n'était pas attaché aux trois mondes et avait obtenu les maîtrises 自在 (*vasitā*). Alors le Grand

1. Cf. Rosenberg, p. 459, col. 2, *ta-tche-men* 達智門. Sur les *san-ta-tche* 三達智, ou *san-ta* 三達, cf. *Bukkyō iroha jiten*, IV, 8 : par le souvenir des existences antérieures connaître le passé; par l'œil divin connaître l'avenir et par l'épuisement des *āśrava* connaître le présent.

2. Sur le *San-soei* ou *San-soei king*, cf. *infra*, chap. V, vers 187-8.

Kāśyapa dit (en présence) du *Samgha* : « Jeune *bhikṣu*, mon fils ! peux-tu être le messager de l'Assemblée ? » Alors le Sage Pūrṇa se leva, (demeura) à sa place et (dit), les mains jointes : « Je reçois vos ordres, ô Vénérable ; je puis partir aussitôt. » Le Grand Kāśyapa dit : « C'est bien, c'est bien, ô *bhikṣu* ! Dans la multitude des Saints, ce jeune *bhikṣu* est extrêmement gracieux. » Ayant dit cela, il récita ces *gāthā* :

V. Là où les *Śīriṣa* sont plantés en grand nombre
et où les fleurs nombreuses brillent d'un vif éclat,
rends-toi là en toute hâte,
semblable à l'abeille qui butine les doux parfums.
Gavāmpati, doué des pénétrations surnaturelles
(*abhijñā*),
y séjourne, lui, l'Excellent.
Obéissant fidèlement aux instructions de l'Assemblée,
rapporte-lui mes instructions que voici :
« Le Grand Kāśyapa et les autres
membres du *Samgha* me chargent de vous dire
qu'on règle ici les affaires du *Samgha* :
Hâtez-vous de venir pour arriver à temps.

8. Alors le Sage Pūrṇa, ayant reçu cet ordre de la foule des Arhat, semblable à un Garuḍa qui s'élance hors du palais d'un *nāga* et rapide comme un clin d'œil, se rendit instantanément auprès de Gavāmpati. Ayant incliné la tête, il se prosterna à ses pieds, lui parla et lui adressa des questions (de civilité).

Alors il récita ces *gāthā* :

VI. Lui, dont la nature est si calme et si bonne,
qui se plaît dans la contemplation (*samādhi*), l'Ex-
tinction (*nirvṛtti*) et l'harmonie¹,

1. Cf. stances II, *supra*.

Kaśyapa, dont les intentions sont pures, invite¹ tous les Vénérables qui ont les maîtrises. Assemblés, ils s'occupent des affaires du *Samgha* et ils exaltent le Buddha qui est sans mesure. C'est pourquoi ils désirent que vous, *āyusmat*², descendiez pour visiter l'Assemblée des hommes excellents.

9. Alors le Sage Gavāmpati, ayant entendu les paroles de Purṇa, réfléchit pendant un moment, puis dit à Purṇa : « Ô Śākyā Purṇa ! Y a-t-il dans le *Samgha* des *bhikṣu* des sujets de trouble et de querelle, et la doctrine de la Roue de la Loi que Celui qui a les dix forces a fait tourner n'est-elle pas troublée par la multitude perverse des hérétiques ? Les hérétiques sont des brutes. Ils ressemblent à une troupe de cerfs effrayés. Veulent-ils détruire la Loi du Buddha ? Leur bande perverse veut-elle, avec des lueurs de vers luisants, éclipser l'éclat du soleil ? Comment leurs esprits, qui ne sont pas apaisés, pourraient-ils voir l'image du Śramaṇa et, sans être *brahmacārin*, pourraient-ils se croire purs ? De plus, ô Śākyā Purṇa, vous auriez dû dire : « Les instructions données par le Buddha à l'Assemblée des *bhikṣu*... » Vous avez dit au contraire : « Kaśyapa et les autres *bhikṣu* réunis en Assemblée... » Serait-ce parce que le Bhagavat, le Grand Compatissant, est entré au *parinirvāṇa*? Serait-ce parce que le dispensateur de la Sagesse, le Joyau du monde, a disparu, ou parce que les hérétiques troublient la doctrine de Loi correcte ? Serait-ce parce que le Maître souverain qui a les dix forces et qui fait tourner la Roue de la Loi, étant impermanent, a soudain disparu ? Serait-ce parce que le Grand Compatissant, qui donne la paix à tous et qui secourt et protège les êtres vivants, est entré dans le repos et ne se lèvera plus ? Serait-ce parce

1. J'adopte la leçon des trois éditions chinoises 請 au lieu de 淨.

2. J'admet que 命具 traduit ici *āyusmat*.

que le Buddha, ce soleil, s'est couché ? Le Buddha, dont l'éclat est comparable à celui de la lune, est-il caché par un obstacle ? L'arbre de la Voie, dont la Bodhi est la fleur 36* merveilleusement belle et dont le *Śramana* est le fruit, a-t-il été emporté par l'Impermanence ? La grande lampe du monde a-t-elle été éteinte par le vent de l'Impermanence ? L'eau de l'Impermanence n'a-t-elle pas éteint le feu du Buddha ? Les insensés troubent-ils la doctrine du Buddha et le Sens de la Roue de la Loi va-t-il disparaître sans retour ! Le Buddha, qui a l'éclat de la lune, a-t-il perdu sa clarté, et l'*Asura* va-t-il cacher la grande Lumière ? »

10. A ce moment, le Sage Pūrṇa dit : « Ô Gavāmpati, la barque du Buddha est détruite ; la montagne de la Sagesse s'est écroulée. Ceux qui maintiennent la Loi sont aussi sur le point de s'éteindre et d'entrer là-bas dans le monde (du *Nirvāna*). »

11. Gavāmpati dit : « Les méchants ne vont-ils pas provoquer des querelles et faire naître des disputes ? Comment pourra-t-on dans le monde questionner et obtenir* une réponse ? La Loi correcte va retomber dans le silence. » Il dit à Pūrṇa : « Puisqu'on a retiré l'Essentiel, le reste est sans importance. Privé de l'éclat du Tathāgata, le monde a perdu son lustre prestigieux et surnaturel. A quoi bon y aller ? » Alors il récita cette *gāthā* :

VII. Le monde apparaît désert.

En l'absence du Buddha, il n'y a plus rien d'aimable.
Le Jambudvīpa, par quels avantages me retiendrait-il ?
Je vais aussitôt entrer dans l'Extinction (*nirvāna*).

12. Alors le Sage Gavāmpati prit son bol et son manteau et les donna à Pūrṇa en disant : « Présente-les à l'Assemblée des Saints et rapporte-leur mes paroles que voici : « Ô Sages de l'Assemblée totale ! Il vous faut vous appliquer à recueillir le Sens si excellent. Vénérez-le sans négligence. »

Ayant achevé de prononcer ces paroles, le Sage Gavāmpati entra dans l'Extinction (*nirvāna*).

13. Après son *nirvāna*, de son corps sortirent des flammes qui revinrent en arrière et il s'incinéra lui-même. Ainsi s'embrase un grand bûcher. La crémation terminée, quatre sources jaillirent dans l'espace, qui tombèrent sur son corps et l'arrosèrent. L'eau était pure et fraîche. Elle ressemblait au cristal et avait la couleur du *lieou-li* (*vaidūrya*). Ces chutes d'eau chantèrent spontanément et elles prononcèrent des *yāthā*.

La première chute d'eau dit :

VIII. Le Sage, quand il est dans le tourbillon de la naissance et de la mort (*samsāra*),

ne doit pas se fier aux nuages flottants.

L'Impermanence, ce foudre (*vajra*) destructeur,
a fait crouler le Buddha, ce roi des montagnes.

La deuxième chute d'eau dit :

IX. Les êtres constamment agités

par la crainte, l'effort et le malheur,

ne peuvent obtenir les maîtrises, ni rejeter leur moi.

Le Buddha procure¹ la paix du *nirvāna*.

La troisième chute d'eau dit :

X. Ainsi, sans négligence,

par ses actes, il est parvenu à la perfection.

Tourmenté par d'innombrables calamités,

il ressemble à une lampe allumée, vite éteinte.

La quatrième chute d'eau dit :

XI. Les plus excellents parmi l'Assemblée

doivent se prosterner devant lui.

1. Le Dictionnaire de K'ang hi donne 勝 comme équivalent de 擾.

Ce vénérable Gavāmpati,
arrivé au *nirvāna*, a dit :

« J'aime à accompagner le Buddha qui a les dix forces.
Je veux à sa suite m'éteindre.
Ainsi, de l'éléphant qui a six défenses,
le petit suit respectueusement sa mère.
En inclinant la tête, je salue
l'Assemblée de tous les Saints.
Puisse le *Samgha* vénérable et sublime
m'excuser ! »

14. Alors, après que le Sage Gavāmpati se fut éteint, le Śākyā Pūrṇa prit son manteau et son bol. En aussi peu de temps qu'il en faut pour étendre le doigt, il s'en retourna aussitôt et, s'étant prosterné avec respect successivement devant chacun des membres du *Samgha*, il récita ensuite ces *gāthā* :

XII. Le plus vénérable d'entre les hommes,
le Grand Compatissant étant entré dans le repos,
Gavāmpati, à cette nouvelle, entra aussitôt dans
l'Extinction (*nirvāna*).
(Il dit) : « En inclinant la tête, je salue
l'Assemblée de tous les Sages.
Puisse le *Samgha* vénérable et sublime
m'excuser ! »

15. Après avoir prononcé ces paroles, il s'est éteint.
Alors le *Samgha* tout entier médita sur l'Impermanence. Ayant fixé leur pensée pendant un instant 須臾 (*muhūrta*) sur les *sūtra* corrects, les Règlements des défenses (*vinaya*) et l'explication des préceptes (*dharma*), ils se rendirent tous (au lieu où devait) se réunir le *Samgha* des *bhikṣu*.

16. A ce moment, le Sage Mahākāśyapa dit à Anuruddha :
« Ô Śākyā, contemple (pour voir) si dans cette Assemblée

quelqu'un est retenu dans les liens de la concupiscence, de la colère et de l'ignorance, n'est pas encore délivré des affectations, des agrégats (*skandha*) et des enveloppes (*āvaraṇa*), étudie encore les distinctions des défenses (*vibhāṅga*)¹ et fait partie de la société des hommes du commun. Alors Anuruddha, ayant achevé de contempler les religieux², dit au Grand Kāśyapa : « Il y a un *bhikṣu* nommé Ānanda. Serviteur du Bhagavat, il étudie encore pour parfaire (son instruction), et il est venu ici se joindre à nous.

17. Alors le Sage Mahākāśyapa dit au Sage Ānanda : « Lève-toi et pars ! Nous ne réunirons pas avec toi l'Essence des Paroles sacrées. » Ānanda dit : « Puissiez-vous, ô Vénérable Mahakāśyapa, être dans la joie ! Je n'ai pas enfreint les défenses, et je n'ai pas de vues (*drṣṭi*) perverses. Je n'ai pas corrompu les rites; je n'ai pas non plus péché dans ma conduite ni commis de faute envers l'Assemblée. »

18. Kāśyapa dit : « Ô Ānanda ! tu as servi le Tathāgata et vécu dans l'intimité du Bhagavat ! Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que tu n'aies pas enfreint les défenses ? Tu dis aussi, ô Śākyā ! que tu n'as pas commis de faute depuis le moment où tu as pris le *che-li* 舍勒 (*sātaka*)³. Je vais t'énumérer successivement tes fautes. » Alors, quand le Grand Kāśyapa forma cette pensée, les trois (grands) milliers de mondes tremblèrent six fois. Les cent mille *deva*⁴, qui demeurent dans l'espace, élevèrent la voix et

1. Rosenberg, p. 450*.

2. Au lieu de 坐, les trois édit. chinoises donnent 座 qui paraît préférable. Il semble que dans ce passage 坐, littéral. « sièges », désigne les religieux de l'Assemblée. Au § 21 *infra*, j'interprète de la même façon le mot 坐 pour lequel cette fois les trois édit. chinoises ne fournissent aucune variante.

3. Cf. *Mahācūyat*, § 261, 92. En sanskrit, *sātaka*, *sāṭ*, *sāṭikā* désignent un vêtement. La *cassikasāṭikā* des textes palis est le vêtement que portent les religieux pendant la saison des pluies. La transcription chinoise *che-li* est calquée sur un original tel que *sāṭi* ou *sāṭikā*.

4. Pour 神人 au sens de *deva*, cf. *supra*, § 2.

dirent : « Malheur ! Pourquoi le Grand Kāśyapa fait-il de pareils reproches ? »

19. Alors le Sage Kāśyapa dit à Ānanda : « Ô Śakya ! Comment peux-tu dire que tu n'as pas commis de faute ? Pourquoi as-tu prié le Buddha d'autoriser les femmes à sortir du monde et à être *cha-men* 沙門 (*śramaṇā*) ? » Ānanda dit : « Ô Grand Kāśyapa, quand la mère du Bhagavat mourut, *Mo-ho-mo-ye Kiu-t'an-mi* 摩訶摩耶瞿曇彌 (Mahāmāyā Gautamī), sans épargner sa peine, nourrit le Bhagavat et, en personne, s'occupa de lui. Quand il était (encore) Bodhisattva, elle l'allaita, le nourrit et l'éleva. C'est pour reconnaître ses bienfaits que j'ai demandé (au Buddha) d'en faire une *cha-men* (*śramaṇā*). Par compassion pour un membre de ma famille, et désirant qu'elle pût obtenir le salut, j'ai prié le Buddha de faire d'elle une *śramaṇā*. En outre, j'ai entendu dire qu'au temps passé, les Buddha éveillés, (parvenus) à l'égalité (de pensée) 平等 (*samacittata*), avaient quatre catégories de disciples. Pensant que l'influence de la doctrine et de la Loi du Bhagavat n'était pas moindre, j'ai prié le Buddha de faire d'elle une *śramaṇā*. » Le Vénérable Kāśyapa dit : « Ô Ānanda ! Il ne suffit pas de manifester de la piété filiale et de reconnaître des bienfaits ; il y a aussi le Corps de Loi (*dharma-kāya*) du Tathāgata, et l'honorer, c'est là le mérite. Permettre aux femmes d'être *śramaṇā*, c'est comme si, lorsque la moisson est mûre, une grande averse de grêle la détruisait. La Loi correcte du Buddha devait originellement durer longtemps. Pour avoir permis aux femmes de sortir du monde et d'être *śramaṇā*, on a réduit à mille ans sa durée. Tu dis encore, ô Ānanda ! « C'est dans une pensée de compassion pour une personne de ma famille que j'ai demandé qu'elle fût *śramaṇā*. » Mais il est contraire à la règle des *śramaṇa* de ressentir de l'affection en raison de la parenté. De plus, ô Ānanda ! tu dis que tu as demandé qu'elle fût *śramaṇā* parce que, jadis, les Buddha, éveillés,

(parvenus) à l'égalité (de pensée) (*samacittatā*), ont eu quatre catégories (de disciples). Mais les hommes de ce temps-là n'étaient pas retenus dans les liens de la concupiscence, de la colère et de l'ignorance ; leur esprit, vide de passions, était exempt de souillure. Peut-on les comparer aux hommes d'aujourd'hui ? Et voilà ta première faute ; tes calculs sont bas et tu es attaché à la terre.

20. « En outre, ô Ānanda ! tu t'es rendu coupable d'une autre faute. Le Buddha a dit : « Celui qui, dans son progrès vers la perfection, obtient les quatre pouvoirs magiques (*rddhipāda*) acquiert une absolue maîtrise et peut vivre un *kalpa* et même plus d'un *kalpa*. » Pourquoi n'as-tu pas supplié le Bhagavat d'avoir pitié du monde affligé ? » — Ānanda répondit : « Ô Vénérable ! A ce moment, Māra, le Mauvais¹, m'obscurcissait l'esprit. C'est pourquoi je n'ai pas supplié le Buddha de se montrer compatissant. » — Kāśyapa reprit : « Ce fut une grande faute. Que parles-tu de servir Celui qui n'a pas de désir ? Tu aurais dû soumettre la force de Māra ; au contraire, tu t'es conformé aux ordres de Mara. Ce fut ta seconde faute, ô Ānanda ! et tu n'as même pas conscience de ta faute !

21. « Tu t'es rendu coupable d'une autre faute. Le Bhagavat t'ayant blâmé, tu as adressé à autrui des paroles d'aversion, et tu as offensé les autres religieux. En cela, tu t'es rendu coupable d'une troisième faute.

22. « Tu as encore commis une faute. Tu as mis le pied

1. Le chinois a *po-sun* 波旬, qu'on admet généralement être l'équivalent de *pāptyān*. Pour justifier cette équivalence, contestable au premier regard, Ed. Huber a supposé que *sun*旬 est le substitut fantif de *p'o* 鬼 (*Sūtrālamkāra*, p. 478). Ed. Chavannes qualifie cette hypothèse de « fort vraisemblable », *Cinq cents contes*, III, p. 78. On notera que, dans les *Parinirvāna-sūtra*, le nom de la ville de Pāva est transcrit tantôt *po-sun*, tantôt *po-po* (*po-po* étant traduit par « mauvais », c'est-à-dire *pāpa*). Cf. *Le parinirvāna et les funérailles du Buddha*, p. 53, n. 1. Puisque nous n'avons jamais *p'o* 鬼, mais souvent *sun*旬, il est permis de se demander si le second n'a pas été à date ancienne le substitut régulier du premier ou l'équivalent graphique d'un autre caractère prononcé *po* ou *p'o*.

sur le vêtement tissé de fils d'or du Bhagavat. Ceci est ta quatrième faute.

23. « Ô Ānanda ! Tu as encore commis une autre faute. Quand le Bhagavat approcha du *parinirvāna*, il voulut se rendre auprès des deux arbres formant la paire. Il te demanda de l'eau et tu ne lui en donna pas. Ce fut ta cinquième faute.

24. « Quand le Buddha Bhagavat parla des défenses mineures et minimes, tu n'as pas pensé à lui demander des précisions pour les hommes à venir. Ce fut ta sixième faute.

25. « Tu as montré à la multitude les organes secrets du Tathāgata (semblables à ceux) de l'étaillon cryptorchide¹. Ce fut ta septième faute.

26. « Ô Ānanda ! Tu as commis une autre faute. Laquelle ? Tu as montré aux femmes le corps du Bhagavat de la couleur de l'or le plus pur, de sorte qu'elles poussèrent des gémissements et souillèrent ses pieds de leurs larmes. Ce fut ta huitième faute.

27. « Ô Ānanda ! Tu as commis une autre faute. Les membres de cette Assemblée n'ont ni concupiscence, ni colère, ni ignorance ; seul, tu es souillé par ces trois vices. Tu étudies encore pour parfaire l'enseignement de la Voie. Ceux qui sont réunis ici ont fait ce qu'ils avaient à faire, et tu n'y es pas encore parvenu. Ceci est ta neuvième faute. Lève-toi et sors de l'Assemblée. Nous ne réunirons jamais avec toi les Paroles sacrées (*king*). »

28. Le Sage Ānanda contempla en même temps les 37^a quatre *sthavira*; il gémit : « Hélas ! pourquoi cette rigueur extrême ? Aujourd'hui que mon être est séparé du Buddha je suis sans secours et sans protection. Mes yeux ne voient

1. Voir Burnouf, *Lotus de la Bonne Loi*, p. 572. — *Koṣagatacastiguhyā* est le 23^e des *lakṣaṇa*. — Cf. Rosenberg, *Vocabulary*, p. 490, col. 3 : 陰藏如馬王, « les testicules cachés comme ceux de l'étaillon (cryptorchide) ». Dans le *Buddha carita* de Aśvaghosa (I, 65), le Buddha est dit : *cāraṇabastikosāḥ* « qui a les testicules cachés comme l'éléphant ». Ceci est encore considéré dans l'Inde comme le signe d'une grande vigueur (*The Buddha-charitam*, I-V, édit. G. R. Nandargikar, notes, p. 17). Cf. également *Dīghanikāya*, III, p. 161.

plus la lumière. Le monde est obscur. De plus, ô Mahākāśyapa, quand le Buddha Bhagavat approcha du *nirvāṇa*, il me dit : « Ô Ānanda ! ne te lamente pas et ne te fais pas souci de moi. Si actuellement tu es coupable de petites négligences à l'égard du Grand Kāśyapa, ne récriminez pas l'un contre l'autre. » Ô Śākyā Kāśyapa, quand mon esprit joyeux sera délivré, je ne me permettrai plus de pécher. »

29. Alors le Vénérable Kāśyapa dit à Ānanda : « Ne pleure pas, ô Śākyā ! Tes mérites sont suffisants, et c'est conformément à tes paroles que, par nous, sera réunie l'Essence de la Loi. Mes reproches qui sont justifiés, je ne pouvais pas ne pas les faire. Ānanda, lève-toi ! Nous ne réunirons pas avec toi l'Essence des Paroles sacrées. »

30. Alors le sage Anuruddha dit au Grand Kāśyapa : « Comment pourrions-nous nous séparer de lui ? Ānanda est le serviteur du Buddha. Il a entendu (la Loi) intégralement¹, et il maintient complètement les Corbeilles (de la Loi) développée et abrégée. N'est-il pas le troisième après le Buddha pour composer l'Essence des Paroles sacrées ? » Le Vénérable Mahākāśyapa dit : « Nous ne réunirons pas le Sens des Paroles sacrées (*king*) et l'Essence de la Loi avec Ānanda, aussi longtemps qu'il appartiendra à la catégorie de ceux qui sont en cours d'étude. Ô Ānanda, lève-toi et retire-toi d'ici ! Je ne réunirai les Paroles sacrées qu'avec des Arhat accomplis. »

31. Alors Ānanda se leva ; il regarda en gémissant l'Assemblée des *bhikṣu* et sortit d'un air triste. Alors la nuit suivante, *K'i-tche-tseu* 祇支子 (Vṛjjiputra) l'ayant instruit, il rompit tous ses liens. Il obtint la voie d'Arhat, acquit le fruit des trois perspicacités 達智 et les grandes pénétrations surnaturelles (*mahābhijñā*).

32. Un autre jour, la multitude des Arhat se réunit, comptant d'innombrables centaines de mille (individus). Pareil

1. Rapprocher cette expression : *po-wen* 博聞 du 伯聞 donné dans le *Wei lio* (Ed. Chavannes, *T'oung Pao*, 1905, p. 550).

à la lune éclatante, dégagée de l'*Asura*, quand sa lumière brillante et glorieuse apparaît dans le monde, tel était Ânanda, la joie dans le cœur, dégagé du vice et de la souillure, ayant accompli ce qu'il avait à faire. Le Vénérable Kāśyapa dit : « C'est bien, c'est bien ! Ô Ânanda, tu as acquis l'égalité de pensée (*samacittatā*) ! Mon cœur bondit d'allégresse. La doctrine de l'enchâinement (des causes), comme l'a désignée le Bhagavat, voici qu'elle t'a sauvé. En t'y conformant, tu as obtenu l'arrêt des courants. Ô Ânanda ! il faut maintenant que tu établisses à jamais l'Œil de la Loi prêchée par le Buddha Bhagavat, puisque tu as obtenu, ô Śākyā, cette faveur d'être celui qui a tout entendu et qui maintient la Loi. » Alors il récita ces *gāthā* :

XIII. Quand le Buddha, le Bhagavat, qui n'est plus, était
encore ici-bas,
partout où il allait, il était le premier.
Pour tout ce qui est, aussi bien que pour la race
humaine,
l'efficacité de la Voie n'a pas disparu avec lui.
Dans ce monde, la saveur de l'ambroisie
subsiste pour les hommes absolument sages.
Le Buddha est définitivement entré dans le calme de
l'Extinction,
et c'est pourquoi son enseignement se propage.

33. Alors les Anciens dirent à Ânanda : « Reste ici et demeure pour composer les Écritures correctes, savoir : la Loi, les Règlements et l'Explication des préceptes (*dharma*). » Alors, quand les membres de l'Assemblée, au nombre d'innombrables centaines de mille (individus), eurent parlé à Ânanda, ils fixèrent leur pensée sur la Loi, qui est vénérable, parfaite, mystérieuse et étendue, et méditèrent tous. Les *bhikṣu* pensèrent aux mérites du Buddha qui sont incom-
mensurables. Puis ils réciterent cette *gāthā* :

XIV. Cette multitude excellente des *bhikṣu*,
privée des mérites du Buddha,
n'a plus ni prestige ni éclat,
de même que l'espace privé de la lumière du soleil.

34. Alors le Sage Ānanda contempla le siège du lion (*simhāsana*) que le *Samgha* des *bhikṣu* entourait de toutes parts. Quand Ānanda se fut assis, semblable au roi des lions demeurant parmi les lions assemblés, le Sage Mahākāśyapa récita cette *gāthā* en s'adressant à Ānanda :

XV. Grand Sage, je désire que tu le dises.
Fils de Celui qui demeure dans la paix, dis-nous
en quel lieu un texte de *sūtra* (*king*)
a été, pour la première fois, récité par le Bhagavat.

35. Kāśyapa ayant achevé de réciter à Ānanda cette *gāthā*, l'esprit d'Ānanda obtint alors l'Illumination d'un Buddha, et il fixa sa pensée sur les Paroles sacrées et la Voie. Plus de crainte, plus d'agitation, plus d'embarras. Il se tourna de loin vers le lieu où le Bhagavat entra dans le *parinirvāṇa*, et, l'esprit concentré et les mains jointes, il proféra cette strophe :

XVI. Ainsi j'ai entendu ; une fois,
le Buddha se trouvant à Vārāṇasi,
dans le Parc des Cerfs du *Rṣi* (*Rṣipattana*), il prononça intégralement le *Sūtra* de la Roue de la Loi.

36. Les Vénérables, en très grand nombre, l'exhortèrent tous. Alors il monta sur le siège du lion, lui qui avait la démarche du lion, et il récita en premier lieu : « Ainsi j'ai entendu ; une fois... » Il récita et publia entièrement les *sūtra* qu'il avait pu entendre, selon les lieux où demeurait le Bhagavat. Alors la totalité des Arhat, ayant entendu ces paroles, quittèrent tous leur siège et descendirent à terre.

Ils firent cette réflexion : « Hélas ! force de l'Impermanence ! Le Tathāgata, que nous avons vu de nos yeux prêcher la Loi, soudain le voici parmi nous. Comment se peut-il qu'aujourd'hui nous l'entendions ainsi ? » Alors les hommes Véridiques (Arhat) réciterent ces *gāthā* :

XVII. Hélas ! les trois mondes sont brouillés et confus comme l'image de la lune dans l'eau.
 Ils ressemblent à des illusions trompeuses.
 Ils sont sans solidité comme le bananier.
 Celui qui n'a pas de pareil dans les trois mondes, celui dont les mérites sont entièrement purs, le Buddha, a eu nécessairement une fin ; puis, soudain, chose étrange, semblable au vent, il surgit.

37. A ce moment, le Sage Mahākāśyapa entra un instant en méditation (*dhyāna*), puis soupira : « Hélas ! force de la mort, il n'est personne qui y échappe. » Alors il récita ces *gāthā* :

XVIII. On n'en défend pas les insensés ;
 on n'en garde pas les sages ;
 ceux qui ont la délivrance, ainsi que ceux qui n'ont
 pas le salut,
 il n'est pas d'être qui n'aboutisse au trépas.
 Les formules magiques ne sont daucun secours.
 On ne peut y échapper par de grossiers arguments.
 En ce monde, la mort est la loi commune,
 de même que l'eau de la mer est (partout) salée.

38. Alors le Grand Kāśyapa, ayant entendu les paroles prononcées par Ānanda, recueillit, d'un cœur attristé, le *Sūtra* qui fait tourner la Roue de la Loi (*dharmacakrapravartana*). Il dit aux cinq *bhikṣu*, parmi lesquels *A-jo Kiu-lin* 阿若拘隣 (Ājnata Kaundinya) : « Ce que vous

avez entendu, est-ce ainsi ? » Ils répondirent : « C'est bien ainsi. » On rassembla de cette façon la Corbeille des *Sūtra* (*king*) corrects, on rassembla la Corbeille des Règlements (*vinaya*), et on rassembla la Corbeille des préceptes (*dharma*). Pendant qu'on rassemblait les Écritures (*king*), les *deva* s'approchèrent dans l'espace, et, élevant la voix, ils dirent :

XIX. Le premier de l'Assemblée est Ānanda.

Il indique les doctrines et les interdictions, et rassemble les Paroles sacrées (*king*) de la Loi correcte par compassion pour les êtres humains.

Au cours de cette compilation parfaite, Śākyamuni
釋迦文 le guide bien.

Pour l'avenir, de même que pour le présent,
Il lui fait obtenir la première des contemplations
(*samādhi*).

39. Alors, ayant achevé de rassembler les *Sūtra* corrects, les Règlements et interdictions et l'Explication des préceptes (*dharma*), le Vénérable Mahākāśyapa récita ces stances :

XX. C'est par compassion pour les hommes que nous avons fixé les textes de la Loi et réuni la doctrine de Celui qui a les dix forces, (doctrine) dont les éléments¹ sont sans mesure. Les vues perverses qui étaient dans le monde, ainsi que les ténèbres de la pensée sont dissipées ; l'éclat (de la Loi) brille au loin comme une grande lampe allumée dans la nuit.

1. Je suppose que le mot 佛經 représente ici un original *skandha*. On connaît les 84.000 *skandha* de la Loi.

CHAPITRE II

Le récit du Concile dans *A-yu wang king*
et *A-yu wang tchouan*.

Des diverses rédactions de l'Aśokāvadāna, deux seulement contiennent le récit du Concile de Rājagrīha : ce sont l'*A-yu wang tchouan* et l'*A-yu wang king*. Le premier de ces ouvrages (Tripit., éd. Tōk., XXIV, 10, p. 1 et suiv.; Nanjio n° 1459), dont j'abrége le titre en A. W. Tch., a été traduit environ l'an 300 par le Parthe *Ngan Fa-k'in* 安法欽. Le second (Tripit., éd. Tōk., XXIV, 10, p. 29 et suiv.; Nanjio n° 1343; titre abrégé en A. W. K.), a été traduit, en 512, par un śramaṇa du Fou-nan, *Seng-k'ie-p'o-lo* 僧伽婆羅, dont le nom, traduit en chinois par Assemblée-nourrir 衆養 ou Assemblée-armure 衆鎧, pouvait être Saṅghavara¹.

Je donne ci-après les récits du Premier Concile contenus dans A. W. K. et A. W. Tch. Le premier seul est inédit ; la traduction du second a déjà paru dans *La légende de l'Empereur Aṣoka (Aṣoka-avadāna) dans les textes indiens*

1. Saṅghavara, qui m'est suggéré par M. P. Pelliot, a l'avantage d'expliquer à la fois la transcription *Seng-k'ie-p'o-lo* et la traduction « Assemblée-armure » où « armure », *varman*, est sans doute destiné à rendre la racine *car-*. Dans l'autre traduction du même nom, « Assemblée-nourrir », l'élément 養 « nourrir » peut aussi représenter *cara* « don, aumône ».

et chinois, Paris, 1923, p. 311 à 326). Pour faciliter la comparaison des deux textes, j'ai cru devoir les présenter parallèlement. Les différences ressortent ainsi, et A. W. K. apparaît de beaucoup le plus riche en éléments métriques. A cet égard, l'Aśokāvadāna fournit un élément de comparaison particulièrement instructif à côté des gāthā du *Kia-ye kie king* et du *Ta tche tou louen*.

A. W. K.¹

1. Puis le Buddha se rendit par étapes à la ville de Kuśinārā. Le temps du *nirvāna* étant venu, il dit à l'*āyuṣmat* Mahākāśyapa : « Je veux maintenant entrer dans le *nirvāna*. Tu devras composer les Corbeilles de la Loi afin qu'elle subsiste pendant mille années pour secourir les êtres vivants. » Mahākāśyapa dit au Buddha : « Ô Bhagavat ! je me conformerai respectueusement à vos ordres. »

Puis le Buddha pensa à Śakradevendra. Alors, le Seigneur des *deva*, Śakra-devendra, connaissant la pensée du Buddha, se rendit auprès de lui. En ce temps-là, le Bhagavat dit à Śakra-devendra : « *Kiao-che-kia* 橘戶迦 Kauśika ! tu devras protéger et maintenir les Corbeilles de la Loi. » Śakra-devendra dit au Buddha : « Ô Bhagavat ! Je ferai ainsi. »

A. W. Tch.¹

1. De là le Buddha s'avança par étapes vers la ville de *Kiu-che-na* 拘尸那 (Kuśinā[ra]). Le Buddha, voulant entrer dans le *parinirvāna*, dit à Mahākāśyapa : « Après ma fin, il faudra composer l'Œil de la Loi pour que, pendant mille années, dans le monde, il fasse prospérer les êtres vivants. »

Kāśyapa répondit : « J'accepte respectueusement vos ordres, ô Bhagavat. »

Le Buddha entra dans une pensée mondaine et fit cette réflexion : Que *Che-t'i-houan-yin* 釋提桓因 (*Śakra devānām-indra*) vienne auprès de moi. » Śakra *devānām-indra* connaît la pensée du Buddha et vint auprès de lui. Le Buddha dit à Śakra *devānām-indra* : « Après ma fin, tu devras protéger la Loi excellente. » Śakra *devānām-indra* dit au Buddha : « Ô Bhagavat ! je reçois vos ordres ! »

1. Tripitī, édit. Tok., XXIV, 10, p. 46^b, col. 7.

1. Tripitī, édit. Tok., XXIV, 10, p. 12^b, col. 8.

Le Bhagavat pensa en outre aux quatre *devarāja*. Alors les quatre *devarāja*, connaissant la pensée du Buddha, se rendirent auprès de lui. Le Buddha dit encore aux quatre *devarāja* : « Après mon *nirvāna*, vous devrez protéger et maintenir les Corbeilles de la Loi. Dans l'avenir, il y aura trois rois rebelles. Vous devrez tous, contre ces rois, protéger et maintenir les Corbeilles de la Loi. » Les quatre *devarāja* dirent au Buddha : « Soit ! ô Bhagavat ! »

2. A ce moment, le Bhagavat, ayant achevé de transmettre les Corbeilles de la Loi à Mahākāśyapa, ainsi qu'à Śakra devānām-indra et aux quatre *devarāja*, se rendit encore au royaume de Mathurā. Il se rendit ainsi par étapes à la ville de Kuśinārā, entre les deux arbres *so-lo* (*sāla*) faisant la paire. Il dit à Ānanda : « Le temps du *nirvāna* est venu. Entre ces deux arbres *sāla* faisant la paire, face au Nord, tu disposeras ma couche. Aujourd'hui, au milieu de la nuit, au milieu de la nuit,

Le Buddha entra de nouveau dans une pensée mondaine et fit cette réflexion : « Que les quatre *deva* rois des *deva* 天王 天 viennent auprès de moi ! » Alors les quatre rois des *deva* connaîtrent la pensée du Buddha et vinrent auprès de lui. Le Buddha dit aux quatre rois des *deva* : « Après mon *nirvāna*, vous devrez protéger la Loi excellente. »

(Ils répondirent) : « Soit ! ô Bhagavat, nous devons recevoir vos ordres saints ! »

2. Le Buddha, ayant donné ses instructions à Mahākāśyapa, à Śakra devānām-indra et aux quatre rois des *deva*, se rendit alors à la ville de Kuśinā[rā], dans le bois des arbres *śo-lo* 婆羅 (*Sāla*), et il passa la nuit entre les arbres faisant la paire. L'heure du *nirvāna* étant venue, il dit à Ānanda : « Étends-moi, la tête tournée vers le Nord, dans le bois des arbres *sāla*. Aujourd'hui, au milieu de la nuit, j'entrerai dans le *nirvāna*. » Et il récita cette *gāthā* :

j'entrerai dans le *nirvāna*
sans reste. Alors il récita
ces *gāthā* :

L'océan de la transmigra-
tion est sans fond.

Les vagues et les tourbillons
y sont profonds.

La vieillesse et la maladie
en sont les rivages.

Voici que j'ai réussi à le
traverser.

Je veux entrer dans le
Royaume de la Sérénité
et abandonner le radeau
de mon corps.

Les renaissances sont sem-
blables à une mer
dont l'eau est la vieillesse
redoutable.

Le Muni est le roi des
bœufs :
il traverse cette mer de la
transmigration ;
comme un homme monté
sur un radeau,
il parvient paisiblement à
l'autre rive.

3. Et ainsi de suite... Le Buddha entra dans le *nirvāna*; on éleva les huit *stūpa* des *chō-li* (*sarira*) et un neuvième *stūpa* pour l'urne et un dixième *stūpa* pour le

Les êtres sont tous dans
un tourbillon.

La naissance et la vieillesse
ressemblent aux vagues
(de la mer).

Ayant traversé l'océan de
la mort,
je rejette mon corps
comme on abandonne
un radeau.

J'aborde au *nirvāna*, plein
de sécurité ;
j'échappe à la terreur des
mo-kie 魔竭 (*makara*).
Les trois sortes d'êtres
sont une mer profonde
et vaste ;
le Maître de la délivrance
a pu la traverser.

3. Ayant récité ces *gāthā*, 13^e
il entra dans le *nirvāna*. Et
ainsi de suite... jusqu'à : On
éleva les huit *stūpa* des *chō-li* 舍利 (*sarira*) et un neuvième *stūpa* pour l'urne et

charbon (du bûcher). On récita cette *gāthā* :

Les huit *stūpa* sont hauts
comme des montagnes.

Les *sarira* sont au dessous.

Le neuvième est le *stūpa*
de l'urne

et le dixième est celui du
charbon.

Puis le seigneur des *deva*, Śakradevendra et les quatre *devarāja* offrirent tous aux *sarira* des parfums, des fleurs et toute sorte d'airs de musique. Ils dirent : « Le Bhagavat nous a transmis les Corbeilles de la Loi et est entré dans le *nirvāna*. Maintenant, nous appuyant sur la Loi du Buddha, nous la protégerons. » A ce moment, Śakradevendra dit à *Tch'eli-to-a-lo-to* 持梨哆阿囉哆 [en skr. « Gouverne-royaume » 治國] (*Dhṛtarāṣṭra*) : « Tu protégeras la Loi du Buddha du côté de l'Est. » Puis il dit à *P'i-lieou-to* 毗留多 [en skr. « Accroissement » 增長] (*Viruḍhaka*) : « Tu protégeras la Loi du Buddha du côté du Sud. » Puis il dit à *P'i-lieou-potch'a* 毗留博叉 [en skr. « Vilains yeux » 不好眼]

un dixième *stūpa* pour le charbon (du bûcher). Et ainsi de suite... jusqu'à :

Śakra *devānām-indra* et les quatre rois des *deva* rendirent hommage aux *sarira* avec des fleurs odorantes, des airs de musique, des parfums en poudre et des parfums onctueux. Et ils prononcèrent ces paroles : « Le Buddha nous a transmis la Loi, puis il est entré dans le *nirvāna*. Désormais, nous protégerons et nous maintiendrons la Loi du Buddha. »

Śakra *devānām-indra* dit à *T'i-t'eou-lai-tch'a* 提頭賴吁 (*Dhṛtarāṣṭra*) : « Tu dois protéger la Loi du Buddha du côté de l'Orient. »

Puis il dit à *P'i-leou-lei* 毗樓勒 (*Viruḍhaka*) : « Tu dois protéger la Loi du Buddha du côté du Sud. »

Il dit à *P'i-leou-po-tch'a* 毗樓博叉 (*Virūpākṣa*) : « Tu

(Virāpāksa) : « Tu protégeras la Loi du Buddha du côté de l'Ouest. » Puis il dit à *Kieou-pi-lo 鸠 罗* [en skr. « Vilain corps » 不好身] (Kubera) : « Tu protégeras la Loi du Buddha du côté du Nord. » Le Bhagavat a dit : « Après mon *nirvāna*, il y aura trois rois rebelles qui viendront du même pays que toi. S'ils veulent détruire la Loi du Buddha, tu devras la protéger. »

4. En ce temps-là, le Buddha entra dans le *nirvāna* et d'innombrables Arhat entrèrent dans le *nirvāna*. Alors, dans l'espace, des voix plaintives réciterent ces *gāthā* :

Malheur ! les disciples du Buddha entrent tous dans le *nirvāna*.

Aujourd'hui cette terre est entièrement déserte.

L'ignorance est l'obscurité qui voile la lampe de la Loi correcte.

Les Vénérables Arhat entrent tous dans le *nirvāna*.

Il ne reste personne pour

dois protéger la Loi du Buddha du côté de l'Occident. »

Il dit au roi des *deva* *Pī-cha-men 毗沙門* (Vaiśramaṇa) : « Tu dois protéger la Loi du Buddha du côté du Nord. Pour quelle raison ? Dans l'avenir, il y aura trois rois aux vues (*drṣṭi*) perverses qui détruiront la Loi du Buddha. Le Buddha a prédit que tu devais la protéger et la maintenir. »

4. Après que le Buddha se fut éteint, les Arhat, par milliers, par centaines de mille, par myriades, entrèrent tous dans le *nirvāna*. Les *deva*, dans l'espace, poussèrent de grands cris et prononcèrent ces paroles :

« Les disciples du Buddha s'en vont tous à la suite du Buddha. La lampe de la Loi va s'éteindre. La grande nuit va venir. Si on ne rassemble pas les textes sacrés des trois Corbeilles (*pitaka*), quand les Arhat seront entrés dans le *nirvāna*, la Loi du Buddha s'éteindra. »

garder les trois Corbeilles de la Loi.

Les trois Corbeilles de la Loi correcte ne pourront pas subsister longtemps.

A ce moment, Śakra devānām-in-dra, accompagné des quatre rois des *deva* et de la multitude des *deva* se rendit auprès du Grand Kāśyapa. Arrivés là, ils se prosternèrent aux pieds de Kāśyapa et lui dirent : « Le Bhagavat vous a transmis ainsi qu'à nous les Corbeilles de la Loi. Ô Vénérable ! vous devez maintenant protéger avec nous la Loi du Buddha. La Loi du Buddha tout entière, il faut la rassembler ; ne la laissez pas se disperser. Désormais cette Loi du Buddha dont les dieux ont reçu le dépôt, qu'elle subsiste dans le monde pendant mille ans pour aider la totalité des êtres vivants. »

5. Puis Mahākāśyapa fit résonner la pierre sonore. Par la force de sa pénétration surnaturelle, il émit de sa bouche un son qui avertit tout le Jambudvipa.

47⁺ Il y avait 500 Arhat qui demeuraient à *Kiu-che-na-*

Alors Śakra *devānām-in-dra*, accompagné des quatre rois des *deva* et de la multitude des *deva* se rendit auprès du Vénérable Mahākāśyapa. Il se prosterna la face (contre terre) et dit à Kāśyapa : « Ô Vénérable ! la Loi du Buddha vous a été transmise. Maintenant, ô Vénérable ! vous devez rassembler l'Œil de la Loi pour que, chez les *deva* et les hommes, pendant mille années consécutives, il fasse prospérer les êtres vivants. »

5. Alors Kāśyapa, dans l'espace, frappa le grand gong (*gandī*). Les trois mille mondes en entendirent tous le son. Alors 500 Arhat s'assemblèrent dans la ville de Kuśinā[rā].

Kāśyapa dit à *A-na-liu*

k'ie 捏尸那伽 (Kuśinaga-[ra]). Alors Kāśyapa dit à *A-neou-leou-t'o* 阿那律 (Anuruddha) : « O āyuṣmat ! regarde lequel d'entre les Arhat n'est pas encore venu ? » Anuruddha répondit : « *K'ie-fan-po-t'i* 伽梵波提 [en skr. « Seigneur des Bœufs »

牛主] (Gavāmpati) est maintenant aux cieux, dans le palais des *che-li-cha* 尸利沙 (*sīrīṣa*) [en skr. « nom d'arbre »]. Maintenant il n'est pas encore venu. » Le Vénérable Mahākāśyapa demanda aux *bhikṣu* : « Maintenant, dans cette foule, quel est le dernier¹ ? » L'Arhat Pūrṇa 富那 répondit : « Je suis le dernier. » Mahākāśyapa dit : « Āyuṣmat ! peux-tu obéir au *saṃgha* et à la Loi ? » Pūrṇa répondit : « Je puis leur obéir. » Kāśyapa dit encore : « Excellent homme ! tu peux maintenant obéir au *saṃgha* et à la Loi. C'est bien ! C'est bien ! Il faut maintenant que tu montes aux cieux, au palais des *sīrīṣa*, auprès de Gavāmpati, et que tu lui dises : « Le

阿那律 (Anuruddha) : « Lequel d'entre les Arhat n'est pas encore venu ? » Il répondit : « Seul, le Vénérable *Kiao-fan-po-t'i* 懈梵波提 (Gavāmpati) qui demeure au palais des *che-li-cha* 尸利沙 (*sīrīṣa*) n'est pas encore venu. »

Kāśyapa demanda : « Maintenant, dans cette multitude, qui occupe la dernière place ? » *Fou-na* 弗那 (Pūrṇa) répondit : « J'occupe la dernière place. » Le Vénérable dit : « Peux-tu obéir au *saṃgha* et te conformer à l'enseignement de la Loi ? » *Pūrṇa* répondit : « Je puis lui obéir et m'y conformer. » Le Vénérable dit : « C'est bien ! C'est bien ! Tu peux, en occupant la dernière place, être l'ornement de l'Assemblée. » Il te faut maintenant aller là-bas, au palais des *sīrīṣa*, dire à Gavāmpati : « Kāśyapa et le

1. Littéral. : le plus petit.

Grand Kāśyapa ainsi que les membres du *samgha* vous invitent à descendre, on s'occupe maintenant des affaires du *samgha*. Venez vite. » Et Kāśyapa récita la *gāthā* suivante :

Excellent homme, il faut
que vous vous rendiez
à la forêt des *sīriṣa*.
Quitez cette assemblée et
allez là-bas
auprès de Gavāmpati.

6. Ensuite Pūrṇa se rendit au palais 廛 des *sīriṣa*. Il dit à Gavāmpati : « Kāśyapa ainsi que les membres du *samgha* sont tous rassemblés dans le Jambudvipa. Maintenant (on s'occupe) des affaires du *samgha*; hâtez-vous de descendre. » Gavāmpati répondit : « Excellent homme ! tu devais dire : le Buddha et les membres du *samgha*... et non pas : Kāśyapa et les membres du *samgha*... Pourquoi (as-tu parlé ainsi) ? Le Buddha est entré dans le *nirvāṇa*. Les hérétiques vont mépriser la Loi du Buddha. En outre, de mauvais *bhikṣu* vont susciter la discorde dans le *samgha*.

saṅgha des *bhikṣu* vous appellent. Voici qu'en ces circonstances ils vous réclament, ô Vénérable! pour les affaires du *samgha*. »

6. Pūrṇa se rendit au palais des *sīriṣa* et dit à Gavāmpati : « Voici que Kāśyapa et le *samgha* des *bhikṣu* vous appellent momentanément, ô Vénérable, pour les affaires du *Samgha*. »

Il répondit : Ô ḍyūṣmat Pūrṇa ! vous deviez dire : le Tathāgata et le *samgha* des *bhikṣu*... Pourquoi dites-vous : Kāśyapa et le *samgha* des *bhikṣu*... ? Le Buddha est-il donc entré dans le *nirvāṇa* ?

Les hérétiques ne vont-ils pas anéantir la Loi du Buddha ? Les mauvais *bhikṣu* ne vont-ils pas détruire le

Les hérétiques vont dire : « Le Buddha est entré dans le *nirvāna*; la Loi est détruite; les *bhikṣu* sont tous ignorants. » Autrefois, quand le Buddha était ici-bas, il illuminait tout l'univers par la clarté de sa sagesse. Maintenant qu'il s'est éteint, tout l'univers est dans les ténèbres. Quant à moi, maintenant, à quoi bon me rendre là-bas ? » Puis il prononça cette *gāthā* :

Tout l'univers est vide.

Ce n'est plus un séjour plaisir.

Sans la Loi que prêchait le Tathāgata, qu'importe le Jambudvipa ? Je veux maintenant rester ici

et entrer dans le *nirvāna*.

Retourne maintenant là-bas pour faire connaître mes intentions (en disant) : « Gavāmpati se prosterna devant le Grand Kaśyapa et les membres du *saṅgha*. Puis il prononça cette *gāthā* :

Tout l'univers est vide.

Ce n'est plus un séjour plaisir.

Sans la Loi que prêchait le Tathāgata,

saṅgha (où règnent) l'union et la concorde ? » Purpa répondit : « Vous l'avez dit ! Le Tathāgata est entré dans le *nirvāna*. Le pont de la Loi est ruiné. Le *Siū-mi* 須彌 (Sumeru) de la Loi s'est écroulé. Le mont *Yeou-k'ien-t'o* 由乾陀 (Yugam-dhara) des Śrāvaka est tombé en ruines. »

Le Vénérable Gavāmpati dit : « Si le Bhagavat était encore dans le Jambudvipa, je devrais y aller. Mais, puisque maintenant il est éteint, le Jambudvipa est désert et sans attrait. Pourquoi irais-je ? Maintenant je veux entrer dans le *nirvāna*. »

De loin, je me prosterne en esprit aux pieds de Kaśyapa et des membres du *saṅgha*. »

qu'importe le Jambudvipa?

Je veux maintenant rester
ici

et entrer dans le *nirvāna*. »

Gavāmpati, ayant prononcé ces paroles, entra aussitôt dans le *nirvāna*. Alors Pūrṇa retourna dans le Jambudvipa et prononça ces *gāthā* :

Ô suprême assemblée des
Vénérables !

Gavāmpati
se prosterné respectueuse-
ment devant vous et dit :

Le Buddha est entré dans
le *nirvāna*.

Moi-même, en ce jour,
je vais entrer dans le *nir-
vāna*.

De même, quand le grand
éléphant disparaît,
son petit disparaît à sa
suite.

7. Alors le Grand Kāśyapa fit cette injonction : « A partir de ce jour où le *sangha* s'est réuni pour composer les Corbeilles de la Loi, tant que cette œuvre ne sera pas achevée, les *bhikṣu* ne pourront entrer dans le *nirvāna*. » Alors il prononça cette *gātha* :

Ayant prononcé ces paroles, il entra dans le *nirvāna*. Là-dessus, Pūrṇa revint au Jambudvipa. Arrivé en présence des membres du *sangha*, il se tourna vers le *sthavira* et dit :

« Gavāmpati refuse de descendre. Il s'est prosterné aux pieds du *sthavira* et des membres du *sangha*, et il est entré dans le *nirvāna*. Au terme de sa vie, il a prononcé ces paroles : « Le grand éléphant qui a les dix forces (*daśabala*) a disparu. Son petit disparaît aussi à sa suite. »

7. Comme les Arhat entraient en grand nombre dans le *nirvāna* à la suite du Buddha, Mahākāśyapa proclama cette injonction : « Tant que les Corbeilles de la Loi ne sont pas réunies, il est interdit aux *bhikṣu* d'entrer dans le *nirvāna*. »

A partir de ce jour
où le *samgha* s'est réuni,
avant d'avoir composé les
Corbeilles de la Loi,
nul ne pourra entrer dans
le *nirvāna*.

Puis, les 500 Arhat¹ s'étant tous réunis, le Grand Kāśyapa dit au *samgha* : « L'*āyuṣmat* Ānanda a constamment suivi le Tathāgata ; maintenant qu'il est vieux, tous les membres du *samgha* doivent le vénérer. » Et il récita encore ces *gāthā* :

L'*āyuṣmat* Ānanda
a reçu et retient les paroles du Buddha.

Il possède la sagesse, source de profit.

Sans cesse il a suivi les pas du Tathāgata.

Son esprit pur explique la Loi du Buddha.

Il faut le vénérer.

Il fait prospérer les membres du *samgha*, et il en a été loué par Celui qui a les dix forces (*dasabala*).

A ce moment, le Grand Kāśyapa dit aux *bhikṣu* : « Si

Et il réunit les cinq cents Arhat, tous unanimes dans le désir de rassembler les Corbeilles de la Loi. Et ils dirent à Ānanda : « Ô *āyuṣmat* ! entre les disciples du Buddha tu es *to-wen* 多聞 (bahūśruta) ; tu as retenu tout l'ensemble et grande est ta sagesse ; tu as constamment suivi le Buddha et ta conduite a été pure. Tes vues (*drṣṭi*) sont parfaites ! Jusqu'à la fin, dans la Loi, tu assureras avantage et paix aux membres du *samgha*, et tu en as été loué par le Buddha. »

Le Vénérable Kāśyapa dit aux *bhikṣu* : « Le Buddha est

1. Noter qu'il est déjà question de 500 Arhat bien qu'Ānanda n'ait pas encore réalisé cette condition.

nous composons en ce lieu les Corbeilles de la Loi, la multitude s'assemblera comme une nuée et ne manquera pas de pleurer de compassion, ce qui troublera les affaires de la Loi. Nous allons composer les Corbeilles de la Loi aux lieux où le Buddha a trouvé la Voie, dans le royaume du Magadha. » Puis Kāśyapa et les 500 Arhat¹ se rendirent à la ville de Rājagr̥ha.

8. En ce temps-là, l'āyuṣmat *P'i-li-che-fou-to* 比梨時弗多 (Vṛijiputra) était au service d'Ānanda. Ils se rendirent au royaume de *P'i-li-che* 比梨時 (Vṛiji). Dans ce royaume, les fidèles des quatre catégories, en apprenant le *nirvāṇa* du Buddha, furent attristés. Alors Ānanda pensa : « Les fidèles des quatre catégories sont attristés. Comment prêcher la Loi ? » L'āyuṣmat Vṛijiputra pensa : « Je vais contempler l'esprit de mon *upādhyāya* (pour voir) s'il

entré dans le *nirvāṇa*. La multitude des hommes, semblable à une nuée, va s'assembler ici et nous importuner. Allons vers un lieu paisible pour composer les textes sacrés et la Loi. »

Là-dessus, accompagné des 500 Arhat, il se dirigea vers la ville de Rājagr̥ha.

8. Le Vénérable Ānanda, accompagné du disciple *P'o-chō-fou-to* 婆闍弗多 (Vṛji-putra), parcourut les villages de *P'o-li-chō* 婆利闍 (Vṛji). Alors, dans ces villages, les gens des quatre catégories (*pariṣad*), apprenant le *nirvāṇa* du Buddha, s'évanouissaient de douleur et éprouvaient du regret. A ce spectacle, Ānanda fut ému de pitié. Il monta sur le siège du lion (*simhásana*), exposa pour eux l'abrégé de la Loi et leur en expliqua le sens. Alors le disciple Vṛijiputra

1. Nouvelle mention des 500 Arhat bien qu'Ānanda ne figure pas encore parmi eux.

est un saint ou un homme du commun. » Et il vit que son *upādhyāya* avait encore l'esprit d'un homme en cours d'étude et qu'il n'était pas encore las du monde du Désir (*kāmadhātu*). L'ayant vu, il se rendit auprès d'Ānanda. Arrivé là, il prononça cette *gāthā* :

Il te faut aller sous un arbre
et produire la pensée du *nirvāna*.

Ô Gautama ! Assieds-toi en *dhyāna*.

Avant peu tu réaliseras le *nirvāna*.

En ce temps-là, l'*āyusmat*

Ānanda, suivant les recommandations de Vṛijiputra, pendant tout le jour, marcha ou se tint assis et se purifia des cinq pensées qui enveloppent 蓋 (*āvaraṇa*). Et ainsi, pendant la première veille et jusqu'à la cinquième veille. Quand les étoiles brillantes se levèrent, il

contempla son *ho-chang* 和上 (*upādhyāya*), le Vénérable Ānanda. Or, celui-ci était en cours d'étude et il n'avait pas encore obtenu l'état d'Arhat. Alors, s'adressant à Ānanda, Vṛijiputra récita cette *gāthā* : 13^h

Dans le calme, assis sous un arbre,

en état de *nirvṛti* 疾滅,
tu réaliseras le *nirvāna*.
Ô Gautama ! entre dans l'extase.

N'aie pas de distraction.
Avant longtempstuobtien-
dras la *nirvṛti*
qui est la Loi pure du *nirvāna*¹.

Vṛijiputra dit : « Conformément à cette *gāthā*, éveille-toi et comprends, ô Ānanda ! » Ānanda, l'ayant entendu, pendant toute la nuit marcha et s'assit en *dhyāna*, dans le recueillement. Au début de la nuit suivante, il se coucha, l'épaule droite contre terre, et

1. Le premier vers, qui est attribué à Vajjiputta, dans *Theragāthā*, n° 62, se trouve avec le même contexte dans le *Samyutta nikāya*, I, 201-202, et dans les deux versions chinoises du *Samyukta* (Tōk., XIII, 4, p. 99^b, et Tōk., XIII, 5, p. 109^a, 110^a). Le second vers, attribué à Vajjiputta, reparait avec le même contexte qu'aux *Theragāthā*, dans *Samyutta nikāya*, I, 199. Les deux versions chinoises du *Samyukta* ne paraissent pas contenir ce second vers dans la section correspondante.

sortit et se lava les pieds. Ayant achevé de se laver, il revint au monastère et voulut se coucher sur l'épaule droite. Sa tête avait à peine touché l'oreiller qu'il fut délivré des souillures (*klesa*) et qu'il obtint le fruit d'Arhat. Il se rendit à la ville Rajagrha.

9. Puis Kāśyapa ainsi que les 500 Arhat vinrent également dans cette ville. A ce moment, Ajātaśatru, fils de *P'i-t'i-hi* 鞍提希 (Vaidehi), apprenant l'arrivée de Kāśyapa et des 500 Arhat, (fit) nettoyer les routes, disposa toute sorte d'offrandes et alla au-devant du Grand Kāśyapa. Or, le roi Ajātaśatru, parce que ses racines spirituelles n'étaient pas parvenues à maturité, jadis était tombé d'un pavillon élevé en voyant venir le Buddha. Le Buddha, par sa force naturelle, le saisit et le tint. Maintenant, monté sur un éléphant, il aperçoit le Grand Kāśyapa et veut encore se jeter à terre. Alors le Grand Kāśyapa, avec sa force surnaturelle, le saisit et le tint. Alors le Grand Kāśyapa dit

sa tête avait à peine touché le coussin que son esprit grand ouvert fut délivré et qu'il obtint le fruit d'Arhat. Alors il se dirigea vers la ville de Rajagrha.

9. Le Vénérable Mahākāśyapa, à la tête des cinq cents Arhat, parvint également à la ville de Rajagrha. Le roi *A-chō-che* 阿闍世 (Ajātaśatru), fils de la *Weit'i-hi* 韋提希 (Vaidehi), apprenant que Kāśyapa conduisait les cinq cents Arhat à Rajagrha, fit orner la ville et les étangs et réparer les routes; et il sortit de la ville à la rencontre (du Vénérable).

Autrefois, le roi avait obtenu la foi sans racines. C'est pourquoi le jour où il avait vu le Bhagavat, il s'était jeté à bas de son éléphant. Cette fois encore, en apercevant Mahākāśyapa, il se jeta à bas de son éléphant. Le Vénérable, par la force de sa pénétration surnaturelle (*abhijñā*), le soutint, de sorte qu'il ne se fit aucun mal.

au roi Ajātaśatru : « La force surnaturelle des Tathāgata (se manifeste) sans qu'ils aient besoin d'y penser. La force surnaturelle des Auditteurs ne (se manifeste) que par un effet de leur volonté. Si je n'avais exercé ma volonté, vous vous seriez tué¹ dans votre chute. A l'avenir, gardez-vous de recommencer. Alors le roi répondit : « Je ferai comme (vous dites). » Alors le roi Ajātaśatru se prosterna aux pieds de Kāśyapa, joignit les mains et dit : « Ô Vénérable ! quand le Bhagavat est entré dans le *nirvāna*, je n'ai pas réussi à le voir. Quand vous décideriez, ô Vénérable ! d'entrer dans le *nirvāna*, venez me voir. » « Soit ! » répondit Kāśyapa.

10. Il ajouta : « Grand roi ! nous voulons composer dans cette ville la Loi du Buddha. » Alors le roi répondit : « Désormais et tant que je vivrai,

Alors il dit au roi : « La puissance magique 神足 (*rddhipāda*) du Tathāgata était vive et prompte. Il n'en est pas de même de celle des Auditteurs (Śrāvaka). C'est à grand'peine que les Śrāvaka acquièrent la puissance magique.

Désormais quand vous nous verrez, ne vous jetez pas à bas de votre éléphant comme lorsque vous vitez le Buddha. » Le roi dit : « Soit ! je reçois vos instructions. » Alors le roi Ajātaśatru toucha la terre avec les cinq parties de son corps ; de la tête il honora les pieds du Vénérable, puis, les mains jointes, il lui dit : « Je n'ai pas obtenu de voir le *nirvāna* du Tathāgata. Faites en sorte, ô Vénérable, que je voie votre *nirvāna*. » (Kāśyapa) répondit qu'il y consentait.

10. Ayant fait au roi cette promesse, il lui dit encore : « Maintenant, je veux rassembler l'Œil de la Loi du Tathāgata. Je souhaite, ô

1. Littéral. : « votre vie n'aurait pas été sauve ». On évite, dans tout l'Extrême-Orient, de prononcer des mots néfastes tels que « mourir », surtout en parlant à de grands personnages.

je donnerai au *samgha* des vêtements, des vivres, des remèdes et des ustensiles de couchage. Je prie les membres du *samgha* de demeurer dans le bois de Bambous. » A ce moment, Kāśyapa pensa : « Ce monastère est vaste. Les *bhikṣu* gèneront et troubleront nos travaux. Ils diront : « Il faut parler ainsi. Il ne faut pas parler ainsi. » Il y a une grotte de pierre nommée *Pi-po-lo-yen* 畢波羅延 (Pippalāyana?) [en skr. « nom d'arbre »]. Il faut qu'en ce lieu nous composions les Corbeilles de la Loi. » Puis Kāśyapa et les 500 Arhat se rendirent à la grotte de pierre du Pippala. Quand ils furent arrivés là, (Kāśyapa fit) nettoyer les cellules et dit : « Ô *bhikṣu* ! dans les siècles à venir, les *bhikṣu* n'auront plus des souvenirs exacts. Nous devons, avant le milieu du jour, réunir les *Yeou-t'o-na k'ie-t'o* 優陀那伽陀 (Udana-gatha). Dans l'après-midi, nous composerons la Loi entière. »

grand roi, que vous soyez pour moi le *l'an-yue* 檀越 (*dānapati*). » Le roi dit : « Je désire que les *bhikṣu* reçoivent de moi, pendant toute ma vie, des ustensiles de couchage, des remèdes contre les maladies, des vêtements et des aliments. » Alors le Vénérable Kāśyapa consentit. Il se rendit au bois de Bambous et fit cette réflexion : « Il y a ici des cellules en abondance. Il se peut que les *bhikṣu*, trop nombreux, nous importunent.

Dans la grotte du *Pi-po-lo* 畢鉢羅 (Pippala), les ustensiles de couchage ne sont ni trop nombreux ni trop rares. C'est là qu'il faut composer l'Œil de la Loi. »

La-dessus, Kāśyapa, accompagné des cinq cents Arhat, se rendit à la grotte du Pippala. Ayant disposé un lit de repos, il s'assit et prononça ces paroles : « Dans l'avenir, les *bhikṣu* auront peu de mémoire. Nous devons, au début de la journée,

1. La transcription chinoise suppose un original tel que Pippalayana, tandis que la gloss explique seulement Pippala.

réunir les *gāthā* du *Dharmapada* 法句偈. Après le repas, nous réunirons l'Œil de la Loi. »

11. Les 500 Arhat s'assirent successivement sur les sièges *ni-che-t'an* 尼紳檀 (*nīṣadana*) étendus¹. Tous les membres du *sangha* pensèrent : « Laquelle d'entre les trois Corbeilles composerons-nous d'abord ? » Le Vénérable Kāśyapa dit : « Il faut composer d'abord les *sūtra*. » Les membres du *sangha* dirent encore : « Qui peut avoir une connaissance approfondie des *sūtra*? » Kāśyapa répondit : « L'āyusmat Ānanda est le premier de ceux qui ont beaucoup entendu (*to-wen*). Ānanda a reçu et retient la totalité des *sūtra*. Nous devons demander à Ānanda de réunir les *sūtra*. » Alors Kāśyapa dit à Ānanda : « Il te faut maintenant réciter les *sūtra*. Nous, la Grande Assemblée, nous les réunirons. Et il récita ces *gāthā* :

11. Alors les *bhikṣu*, (savoir) les cinq cents Arhat et les autres, s'étant tous rassemblés, prononcèrent ces paroles : « Quelle (Corbeille) de la Loi rassemblerons-nous d'abord ? » Le Vénérable Kāśyapa répondit : « Rassemblons d'abord les *sieou-to-lo* 修多羅 (*sūtra*).

Les *bhikṣu* dirent : « Dans cette multitude, quel est celui qui peut rassembler les *sūtra*? » Kāśyapa dit : « Ānanda est le premier des *to-wen* 多聞 (*bahuśruta*). La Corbeille des *sūtra*, Ānanda l'a retenue complètement. Maintenant, tous ensemble, nous devons la composer en interrogeant Ānanda. » Alors il dit à Ānanda : « Ô Ānanda ! L'Œil de la Loi a été produit par le Buddha. Les *to-wen* ayant quitté ce monde, tu es le seul qui gardes au complet

1. La transcription chinoise *ni-che-t'an* est calquée sur un original tel que pali *nīṣadana* plutôt que sur skr. *nīṣadana*. Complétée par le verbe 鋪 « étendre », l'expression *ni-che-t'an* correspond sans doute au pali *nīṣadana-paccattharaya* qui, dans le Vinaya, désigne une natte pour s'asseoir.

Ô toi, *āyusmat* Ānanda !
 Sache que cette Corbeille
 de la Loi
 qui est l'œuvre du Tathā-
 gata,
 il est en ton pouvoir de la
 faire durer.
 Tu retiens la Corbeille de
 la Loi du Buddha
 semblable à un bœuf qui
 porte une lourde charge.
 Le Tathāgata possède les
 dix forces.
 Sa puissance immense et
 invincible
 peut mettre fin aux trois
 sortes d'existences.
 La Loi du Buddha est
 pareille au mont Crême
 醍醐 (Urumupā)¹.
 Ceux qui retenaient la Cor-
 beille de la Loi
 sont tous entrés dans le
nirvāna.
 Tu es maintenant le seul
 homme²
 qui aies reçu et qui re-
 tiennes la Corbeille de la
 Loi du Buddha.
 Alors l'*āyusmat* Ānanda
 répondit : « Soit ! » Et, s'é-
 tant levé de son siège, debout

la Corbeille de la Loi. Main-
 tenant nous devons rassem-
 bler la Loi. Il faut que tu la
 récites. »

Ānanda dit : « Qu'il soit
 fait comme vous dites, ô
 Vénérable ! » Alors, en face
 du *sthavira*, il contempla les
 pensées des assistants et ré-
 cita cette *gāthā* :

La voie que suivent les
bhikṣu
 en l'absence du Buddha est
 sans noblesse.

Telle est dans l'espace
 la multitude des étoiles
 lorsqu'il n'y a pas de
 lune.

De même dans le *sangha*,
 en l'absence du Buddha,
 il n'y a que laideur et
 bassesse.

1. Sur les diverses formes de ce nom, cf. *Légende de l'Empereur Aṣoka*, p. 246, n. 3.

2. Kāśyapa reconnaît ici nettement la supériorité d'Ānanda.

en face du *sthavira*, il contempla la totalité du *samgha* et récita cette *gāthā* :

En cette assemblée de bon augure,
privée du seul Bhagavat,
les coeurs purs sont sans noblesse
comme l'espace privé de la lune.

12. Puis l'*āyusmat* Ānanda fit successivement les prosternations en commençant par les *sthavira*. Les prosternations terminées, il monta sur un siège élevé. Il fit cette réflexion : « Il y a des *sūtra* que j'ai moi-même reçus de la bouche du Buddha ; il y a des *sūtra* que je n'ai pas moi-même reçus de la bouche du Buddha. Je vais maintenant les réciter tous ainsi que je les ai entendus. » Puis le Vénérable Kāśyapa dit à Ānanda : « Ô *āyusmat* ! Il faut dire en quels lieux les *sūtra* ont été prononcés. » Et il prononça cette *gāthā* :

Grand sage ! nous t'en supplions tous.

Fils du Buddha, il faut que tu nous dises en quel lieu

12. Ayant récité cette *gāthā*, il se prosterna aux pieds du *sthavira*, puis monta sur un siège élevé et se dit en lui-même :

« Il y a des *sūtra* qui ont été entendus de la bouche même du Buddha ; il y a des *sūtra* qui ont été entendus de la bouche des Śrāvaka. »

Alors le Vénérable Kāśyapa demanda : « En quel lieu le Buddha a-t-il prononcé le premier de tous les *sūtra*? »

par le Buddha le premier
sūtra

a été prononcé.

Alors Ānanda répondit : « C'est dans le royaume de Vārāṇasi, en faveur de cinq *bhikṣu*, qu'il a récité le premier *sūtra*. C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois le Bhagavat demeurait dans le royaume de Vārāṇasi, dans le Parc des Cerfs, en présence d'un *rishi*¹. Le Buddha exposa aux *bhikṣu* la Vérité sainte de la douleur. Et ainsi de suite, en développant. A ce moment, l'*āyusmat A-jō-Kiao-tch'en-jou* 阿若憍陳如 (*Ājnāta Kaunḍinya*) fit cette réflexion : « Moi, dans cette assemblée, j'ai entendu (Ānanda) prononcer pour nous le *sūtra*. Telle est bien la Loi du Buddha. C'est ainsi que, complètement et sans omission, elle a été entendue à l'origine. » Alors il ressentit de la tristesse. A ce moment, Ānanda, parce qu'il voyait

Ānanda répondit : « C'est ainsi que j'ai entendu; une fois, le Buddha demeurait à Vārāṇasi, dans le Parc des Cerfs, à la demeure du vieux *rishi*¹. Pour les cinq *bhikṣu*, il fit tourner trois fois la roue de la Loi. C'est ainsi qu'il exposa la Vérité sainte de la douleur. »

Le Vénérable *Kiao-tch'en-jou* 橘陳如 (*Kaunḍinya*) fit alors cette réflexion : « C'est bien ainsi que jadis le Buddha exposa pour nous la Loi. Maintenant les paroles d'Ānanda ne sont pas différentes de l'original. »

1. Le nom célèbre Rśipatana paraît avoir embarrassé les traducteurs chinois. La version de A. W. K. rappelle la forme prákrite *rśicadāna*, dont le second terme peut être pris avec le sens de « visage, face », d'où en chinois « en face de, en présence de ». A. W. Teh, dit « à la demeure du vieux *rshi* ». Il est possible que le traducteur ait cherché à interpréter le second terme comme une forme prákritisante de *varanam*.

ces événements, ressentit également de la tristesse. Alors il descendit de son siège élevé, il s'assit à terre et prononça de nouveau ces *gāthā* :

Les trois mondes sont sans force.

Ils sont comme (l'image de) la lune dans l'eau, comme les illusions magiques et comme le bananier.

Mais, par la force de la sagesse,

Il a pu discerner ce qui est dans le monde, et ainsi, échappant à la transmigration, il est entré dans le *nirvāna*, semblable à un arbre renversé par l'ouragan.

Alors les 500 Arhat quittèrent tous leurs lits de repos et s'assirent sur la terre nue. A ce moment, Kāśyapa dit aux *bhikṣu* : « Quel est le *sūtra* récité par Ānanda ? » Et ensuite les 500 Arhat entrèrent en *samādhi*. Étant sortis de *samādhi*, ils dirent : « C'est tel *sūtra*. C'est tel *sūtra*. » Et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il eût

Alors, s'étant levé de son siège, il s'assit à terre et récita ces *gāthā* :

Ah ! les êtres sont malheureux.

Ils sont instables comme (l'image) de la lune dans l'eau.

Comme le bananier, ils manquent de solidité.

Ils ressemblent aux illusions magiques, à l'ombre et à l'écho.

Le Tathāgata est un grand héros dont les mérites sont aussi vastes que les trois mondes ; et cependant le vent de l'Impermanence

l'a fait flotter sans cesse à la dérive.

Les 500 Arhat, ayant entendu ces *gāthā*, se levèrent tous de leurs sièges et s'assirent à terre. Le Vénérable Mahakāśyapa ditta aux *bhikṣu* : « Les paroles d'Ānanda sont-elles véridiques ? » Ils répondirent tous affirmativement.

Ānanda récita tout au long la Corbeille des *sūtra*.

récité les quatre sortes de *sūtra*.

13. Quand ils eurent fini de les recueillir, les membres du *sangha* dirent encore : « Nous allons maintenant composer la Corbeille du *P'i-ni* (Vinaya). Qui devons-nous interroger ? » Le Vénérable Kāśyapa répondit : « L'*āyusmat* *Yeou-po-li* (Upāli) est le premier de ceux qui retiennent tous les règlements. Il nous faut lui demander de vouloir bien composer le Vinaya. » Alors Kāśyapa dit à Upāli : « Ô *āyusmat* ! il te faut réciter le Vinaya. Nous allons le composer. » Il répondit : « Soit ! » — « En quel lieu le Buddha a-t-il prononcé la première *po-lo-yi* 波羅夷 (*pārājikā*) ? » Upāli répondit : « Dans le royaume de *P'i-che* 晴時 (*Vṛiji*). » — « Pour qui l'a-t-il énoncée ? — Pour *Siu-t'i-na* 須提那 (*Sudinna*), fils de Kalanda. »

13. Le Vénérable Kāśyapa se dit encore en lui-même : « Maintenant, qui dois-je charger de réciter le *P'i-ni* 晴尼 (Vinaya) ? » Et il pensa : « Le Buddha a dit que le Vénérable *Yeou-po-li* 優波離 (Upāli) était le premier de ceux qui retiennent le Vinaya (*Vinayadhara*). Il a entendu le Vinaya tout entier de la bouche du Buddha¹. Il faut compiler le Vinaya en interrogant (Upāli) ».

Mahākāśyapa dit alors à Upāli : « Récite le Vinaya. Nous voulons maintenant le composer. Il faut que tu le récites. » Upāli acquiesça.

Kāśyapa demanda : « En quel lieu le Buddha a-t-il prononcé la première des défenses ? » Il répondit : « Dans le royaume de Vaiśālī, 毗舍離, à propos de *Siu-ta* 須達 (Sudatta), fils de *Kia-lan-t'o*, 遺蘭陀 (Kalanda),

1. Cette phrase, qui ne se retrouve pas dans A. W. K., contraste avec les paroles d'Ananda, citées plus haut : « Il y a des *sūtra* qui ont été reçus de la bouche des Śrāvaka. » Il semble qu'en introduisant cette remarque dans le texte, un écrivain tardif ait voulu donner au Vinaya-piṭaka, récité par Upāli, plus d'autorité qu'au Sūtra-piṭaka, récité par Ananda.

Et ainsi de suite.... la il édicta la première défense. »
deuxième Corbeille de la Loi
fut achevée.

Et ainsi de suite pour la deuxième et la troisième défense jusqu'à ce qu'on eût rassemblé en entier la Corbeille du Vinaya.

14. Mahākāśyapa pensa de nouveau : « Nous prononcerons nous-même la « Sagesse Mère » 智母 (Māṭīkā). Alors Kāśyapa dit aux *bhikṣu* : « Qu'entend-on par Māṭīkā ? Ce sont les quatre places de pensée (*smṛtyupasthāna*), les quatre efforts corrects (*samyakpradhāna*), les quatre pouvoirs magiques (*rdḍhi-pāda*), les cinq racines (*indriya*), les cinq forces (*bala*), les sept éveils (*bodhyāṅga*), les huit portions de la Voie correcte (*astāṅgika-mārga*), les quatre distinctions 辨, le (*saṃādhi*) de Connaissance-de-l'absence-de-trouble et le (*saṃādhi*) de Connaissance-par-vœu. Nous les réunirons entièrement. L'exposé des préceptes du corps de Loi (*dharma-kāya*) et les vues calmes, c'est l'exposé de la Māṭīkā. »

Puis le Vénérable Kāśyapa,

14. Le Vénérable Kāśyapa fit cette réflexion : « Il faut maintenant que je récite moi-même la Corbeille *Mo-tō-lo-k'ie* 摩得勒伽 (Māṭīkā) ». Et il dit aux *bhikṣu* : « Le Māṭīkā-piṭaka, ce sont les quatre places de pensée 念處 (*smṛtyupasthāna*), les quatre efforts corrects 正勤 (*samyakpradhāna*), les quatre pouvoirs magiques 如意足 (*rdḍhi-pāda*), les cinq racines 根 (*indriya*), les cinq forces 力 (*bala*), les sept *bodhyāṅga* 覺, les huit (portions de) la Voie (*astāṅgika-mārga*), les quatre difficultés de pratiquer la Voie, les quatre facilités de pratiquer la Voie, le *saṃādhi* de l'Absence de trouble (*araṇa*), le *saṃādhi* de Connaissance-par-vœu (*pranidhijñāna*), les *dharma* classés numériquement 增 — (*ekottara*), les 108 *klesa*

ayant composé les Corbeilles de la Loi, récita cette *gāthā* :

Nous avons fini de réunir
la Loi des *sūtra*
pour la prospérité du
monde.

Les paroles du Buddha qui
a les dix forces
sont une chose incommen-
surable.

Les ténèbres de l'ignorance
dans le monde,
la Lampe de la Loi peut
les dissiper.

煩惱', l'exposé des discus-
sions profanes 世論, l'exposé
des liens 結仇 (*samyojana*),
l'exposé des œuvres (*kar-
man*), les exposés de l'extase
(*samādhi*), de la sagesse, etc.
Ô āyuṣmat, voilà ce qu'on
nomme le Māṭrkā-piṭaka. »

Ayant achevé de réunir
les Corbeilles de la Loi, le
Vénérable Kāśyapa récita les
gāthā suivantes :

Avec la roue de cette Loi
vénérable,
il a secouru les diverses
catégories d'êtres vi-
vants.

Les paroles du Bhagavat
qui a les dix forces,
nous devons tous avec zèle
et respect y conformer
notre conduite.

Cette Loi est une lampe
brillante.

Elle détruit les noires
ténèbres
et les voiles de l'ignorance;
elle aide l'esprit et ne le
laisse point s'égarer.

15. Alors l'āyuṣmat Ā-

15. Le Vénérable Ānanda

1. Les 108 *klesa* sont obtenus ainsi : 6 *klesa* des sens + 6 *klesa* des fonc-
tions (*āyatana*) ; au total 12, lesquels peuvent être bons, mauvais ou moyens,
soit $12 \times 3 = 36$. Ces 36 peuvent se localiser dans le présent, le passé et
l'avenir, soit $36 \times 3 = 108$.

nanda pensa : « Quand le Buddha Bhagavat entra dans le *nirvāna*, il ordonna qu'on ne tînt plus compte des fautes vénierables qui seraient commises. Il faut que maintenant je le dise au *sangha*. » Alors, en face du *sthavira*, il joignit les mains et dit : « J'ai moi-même entendu et reçu ces paroles de la bouche du Buddha : « Désormais, les petites défenses qui sont matière à transgression, qu'on les rejette toutes ; il n'est plus besoin de les maintenir. » Si maintenant les membres du *sangha* sont d'accord pour les rejeter toutes, il n'y aura plus de fautes vénierables, et les membres du *sangha* vivront dans la paix et le bonheur. »

Alors le Vénérable Kāśyapa dit à Ānanda : « As-tu demandé au Bhagavat quelles sont les menues défenses qu'il faut négliger et quelles sont les défenses importantes qu'il ne faut pas négliger ? Parmi les cinq traités 篇, est-ce le cinquième, est-ce le quatrième ? Ānanda répondit : « Il est vrai, je ne l'ai pas demandé. Pour quelle

fit cette réflexion : « Quand il approcha du *nirvāna*, le Buddha prononça ces paroles : Si un moine néglige les menues défenses, il peut être heureux.

Il faut maintenant que je redise ces paroles au *sangha*. » Le Vénérable Ānanda, la tête tournée vers le *sthavira*, joignit les mains et dit : « J'ai moi-même entendu le Buddha dire ces paroles : Si un moine néglige les menues défenses, il peut être heureux. »

Le Vénérable Kāśyapa dit à Ānanda : « Quelles sont les menues défenses ? L'as-tu demandé au Buddha ? »

Il répondit : « Je ne l'ai pas demandé. »

raison ? C'est qu'à ce moment aucun des grands *bhikṣu* qui étaient auprès du Buddha ne l'a demandé. Comme j'étais le dernier, je n'ai point de honte. Voilà pourquoi je n'ai rien demandé. En outre, j'étais attristé et abattu par l'entrée du Buddha dans le *nirvāna*. C'est pourquoi je n'ai rien demandé. » Le Grand Kāśyapa dit à Ānanda : « Tu as eu tort. Tu as commis une faute *duskrta*.

Kāśyapa dit : « En ne le demandant pas, tu t'es rendu coupable d'un péché *touki-lo* 突吉羅 (*duskrta*). » Ānanda répondit : « Certes, je ne dis pas que je suis exempt de honte de ne pas l'avoir demandé. »

16. Quand le Tathāgata fut sur le point d'entrer dans le *nirvāna*, il te demanda de l'eau et tu lui offris de l'eau impure. » Ānanda répondit : « Comme j'étais le dernier, je n'ai point de honte. A ce moment-là, la rivière *K'akiu-t'o* 柯掘他 (*Kakutsthā*) avait été franchie par cinq cents chars. Quand je pris l'eau, les chars étaient passés **47^b** depuis peu de temps, c'est pourquoi l'eau était impure. » Kāśyapa dit en outre : « Le

16. (Kāśyapa) dit encore : « Tu as commis d'autres fautes. Le Buddha, lorsqu'il approcha du *nirvāna*, te demanda de l'eau et tu ne lui en donnas pas. En cela, tu t'es également rendu coupable d'un péché *duskrta*. » Ānanda répondit : « Certes, je ne dis pas que je suis exempt de honte de n'avoir pas puisé de l'eau. A ce moment, cinq cents chars venaient d'entrer dans l'eau pour la traverser en sorte

Tathagata avait besoin d'eau, pourquoi n'as-tu pas tendu son bol aux *deva*? Les *deva* eux-mêmes y auraient fait tomber de l'eau. Pourquoi as-tu offert au Buddha cette eau impure ? A cause de cela, tu es maintenant coupable de *duṣkrta*.

17. En outre, le Bhagavat avait un *kia-cha* 製袈 (*kāśaya*) neuf qui était jaune comme l'or, pourquoi as-tu marché dessus ? » Ānanda répondit : « Je ne suis pas sans en éprouver de la honte. A ce moment-là, il n'y avait pas d'autre personne à l'endroit où je me trouvais, c'est pourquoi je l'ai foulé aux pieds. » Kāśyapa dit encore : « Pourquoi n'as-tu pas tendu le vêtement aux *deva*? Les *deva* seraient venus le tenir. C'est pourquoi tu es maintenant coupable de *duṣkrta*.

18. En outre, le Buddha t'a dit une fois : « Si un homme peut pratiquer les quatre pouvoirs magiques (*rddhipāda*), il peut vivre pendant un *kalpa* ou pendant plus d'un *kalpa*. Sache-le,

qu'elle était trouble et impure. C'est pourquoi je n'en ai pas puisé. »

17. Kāśyapa dit encore : « Tu as aussi foulé aux pieds le vêtement couleur d'or du Tathāgata. En cela, également tu es coupable. » Ānanda répondit : « Certes, je ne dis pas que je suis exempt de honte. Il n'y avait pas d'autre *bhikṣu* pour tenir avec moi ce vêtement. » Kāśyapa dit : « S'il n'y avait personne pour tenir avec toi ce vêtement, pourquoi ne l'as-tu pas jeté en l'air? Les *deva* eux-mêmes l'auraient saisi.

18. Tu as commis une autre faute. Le Tathāgata t'a dit : « Quand un *bhikṣu* est versé dans la pratique des quatre pouvoirs magiques 如意足 (*rddhipāda*), il peut rester vivant pendant un

les Buddha Tathāgata réalisent constamment les quatre pouvoirs magiques (*rddhi-pāda*). Pourquoi n'as-tu pas prié le Buddha de demeurer ici-bas pendant un *kalpa* ou pendant plus d'un *kalpa*? » Ānanda répondit : « Ô Vénérable Kāśyapa! Je ne suis pas sans en éprouver de la honte. A ce moment-là, le roi des démons (Māra) m'avait troublé l'esprit, c'est pourquoi je n'ai pas pu prier le Tathāgata de demeurer (ici-bas). » Kāśyapa dit : « En cela, également tu as commis une faute *duṣkrta*. »

19. De plus, pourquoi as-tu montré aux femmes la caractéristique (*lakṣaṇa*) des organes secrets du Tathāgata? » Ānanda répondit : « Ô Vénérable ! Je ne suis pas sans éprouver de la honte d'avoir montré aux femmes ces organes secrets. A ce moment, les femmes avaient l'esprit plein de concupiscence. Si elles voient, (pensai-je), la caractéristique des organes secrets du Tathā-

kalpa et demi. Je suis très versé dans la pratique des quatre pouvoirs magiques. » Trois fois il a parlé ainsi. Alors tu es resté silencieux et tu n'as pas prié le Buddha de rester longtemps dans le monde. En cela, également, tu t'es rendu coupable d'un péché *duṣkrta*. »

Ānanda répondit : « Je ne dis pas que je suis exempt de honte. A ce moment, Māra le Mauvais m'obscurcissait l'esprit, et je n'avais conscience de rien. »

19. (Kāśyapa) dit en outre : « Tu as commis une autre faute. Tu as montré aux femmes les organes secrets du Tathāgata (semblables à ceux de) l'étonnant cryptorchide¹. En cela, également tu es coupable. » Ānanda répondit : « Je ne te dis pas que je suis exempt de honte de les avoir montrés aux femmes. Si je les ai montrés, c'est parce que je voulais donner aux femmes le dégoût du corps

1. Cf. *supra*, p. 15, n. 1.

gata, elles auront le dégoût féminin et leur faire désirer du corps féminin et désireront un corps d'homme.

C'est pourquoi je leur ai montré (ces organes). » Kāśyapa dit : « Tu as commis une faute *duṣkrta*. Tu dois la confesser. »

20. (Kāśyapa) dit encore : « Tu as commis une autre faute. Jadis tu as, par compassion, supplié le Tathāgata de sauver les femmes et de les faire sortir du monde. En cela, également tu es coupable. » Ānanda répondit : « Certes, je ne dis pas que je suis exempt de honte d'avoir supplié le Tathāgata. Si je l'ai supplié, c'est que j'avais entendu dire que les Buddha du temps passé avaient tous converti en foule des gens des quatre catégories. C'est pourquoi je l'ai supplié. »

20. Alors Kāśyapa dit aux *bhikṣu* : « Si nous disions maintenant que (les infractions) aux sept règles pour abolir les querelles sont des fautes véniales, parmi les *bhikṣu* quelques-uns diraient que les préceptes d'étude

21. Le Vénérable Kāśyapa, ayant fait confesser par Ānanda les six péchés *duṣkrta* qu'il avait commis, dit aux *bhikṣu* : « Nous ne devons pas négliger les menues défenses. Pour quelle raison ? Des *bhikṣu* diront que les

學法 (*sikṣāpada*) sont de menues (défenses); d'autres diraient que les quatre règles sont de menues (défenses); d'autres diraient que les quatre-vingt-dix articles sont de menues (défenses); d'autres diraient que les trente articles sont de menues (défenses); d'autres diraient : « Il n'est pas jusqu'aux deux cas indéterminés qui ne soient de menues (défenses)! »; d'autres diraient : « Si l'on garde les quatre (défenses) les plus importantes et les treize *seng-ts'an* 僧殘 (*saṃghāvāseśa*), on peut négliger tout le reste. » Les hérétiques diront alors : « La Loi du Śramaṇa Gautama est viciée. Tant que le Buddha était en ce monde, sa Loi était cohérente; après l'extinction du Buddha, sa Loi s'est désagrégée. Après l'entrée du Buddha dans le *nirvāṇa*, chacun de ses disciples s'est conduit à son gré, prenant (de la Loi) ce qu'il voulait prendre, rejetant ce qu'il voulait rejeter. » Le Buddha a prononcé ces paroles : « Un *bhikṣu* ne doit pas recevoir les défenses

sept (règles) pour abolir les querelles sont de menues défenses. D'autres *bhikṣu* diront que les préceptes d'étude 學法 (*sikṣāpada*) sont de menues défenses.

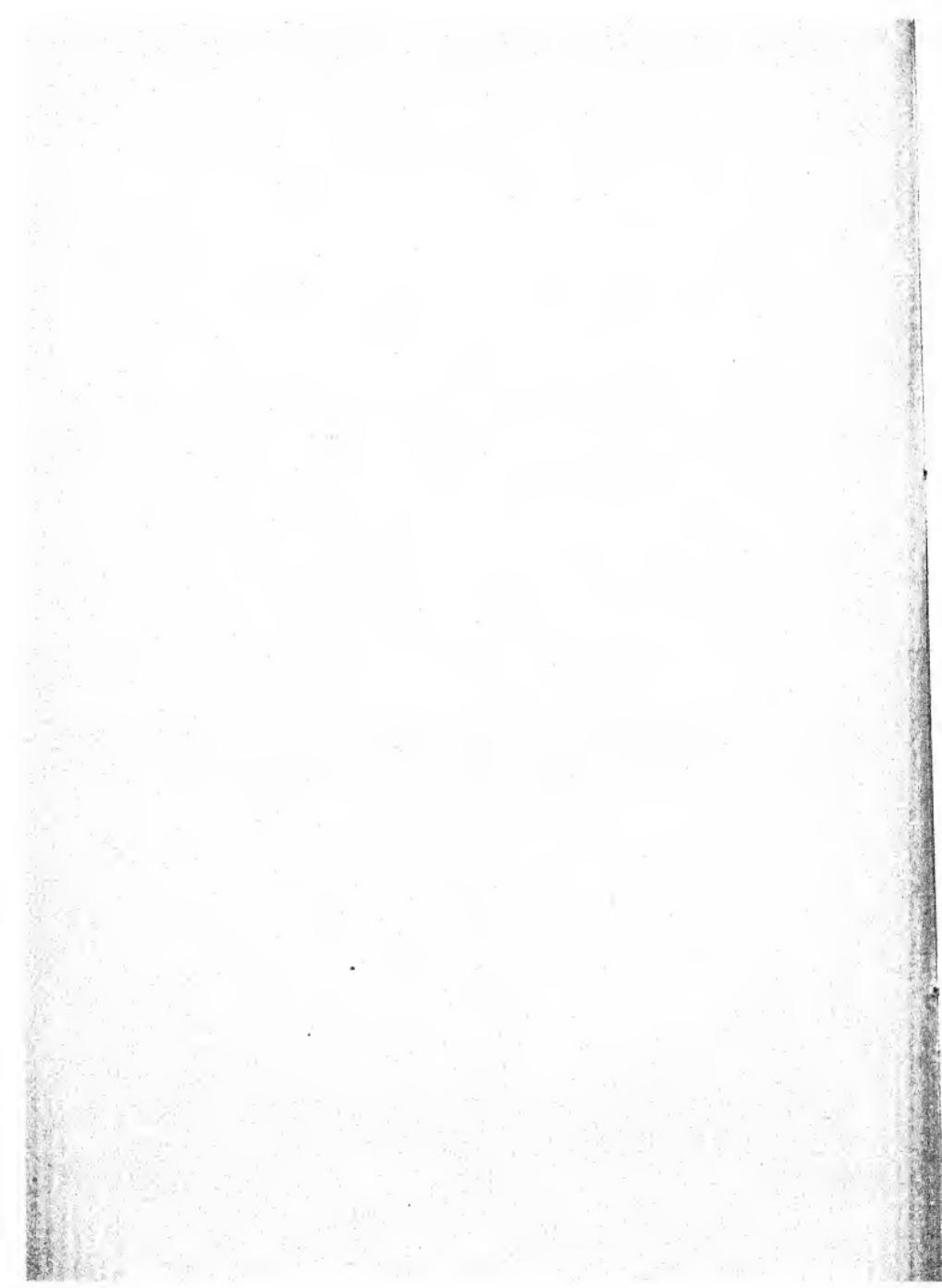
D'autres *bhikṣu* diront que les quatre règles *po-lo-t'i-t'i-chō-ni* 波羅提提舍尼 (*pratidesanīya*) sont de menues défenses. D'autres *bhikṣu* diront que les *po-ye-t'i* 波夜提 (*prāyascittīya*) sont de 14^b menues défenses. Si on néglige ces menues défenses, les *bhikṣu* diront : Négligeons les deux cas indéterminés et les treize observances : et ainsi de suite jusqu'aux quatre péchés (capitaux). Toutes (les défenses) seront négligées.

Quand les hérétiques l'apprendront, ils diront : « La prétendue Loi du Śramaṇa Gautama est pareille à la fumée. Tant que le Buddha vécut, on observa et on maintint les défenses. Depuis le *nirvāṇa* du Buddha, celles que les *bhikṣu* veulent maintenir, ils les maintiennent ; celles qu'ils veulent négliger, ils les négligent. »

Le Vénérable Kāśyapa dit

avec partialité; il faut recevoir les défenses avec un esprit droit; quand on a reçu les défenses, on ne peut plus les rejeter. » Conformément aux paroles du Buddha, acceptons et maintenons la totalité (des défenses). Si les *bhikṣu* les acceptent et les maintiennent comme il l'a ordonné, la Bonne Loi se développera sans jamais reculer. C'est pourquoi, conformément aux paroles du Buddha, acceptons et maintenons la totalité des défenses. »

aux *bhikṣu*: « Le Buddha a prononcé ces paroles : Tout ce que j'ai prescrit, tenez-le pour prescrit; ce que je n'ai pas prescrit, ne le tenez pas pour prescrit. Si, sans rien ajouter à ce que j'ai prescrit ni sans en rien retrancher, les *bhikṣu* observent respectueusement les défenses, ils feront prospérer la Loi excellente, et les doctrines mauvaises seront détruites à jamais. Pour cette raison, les défenses prescrites par le Buddha doivent toutes être maintenues. Si l'on agit ainsi, la Loi pourra demeurer longtemps. »



CHAPITRE III

Le récit du Concile dans *Ta tche tou louen*.

Le *Ta tche tou louen* 大智度論 ou *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Nanjio n° 1169) est un commentaire, attribué à Nāgārjuna, sur la *Pañcavimśati-sahasrikā-prajñāpāramitā* ou « *Prajñāpāramitā* en 25.000 *śloka* ». Il a été traduit ou plutôt résumé en chinois entre 402 et 405 par Kumārajīva. Ce traité, appelé souvent en abrégé *Ta-louen* ou grand *śāstra*, est peut-être l'œuvre maîtresse de Nāgārjuna. On attribue encore à ce dernier le *Suhṛllekha* adressé au fameux roi Śātavahana ou Śālivahana, qui régna dans l'Inde du Sud, au I^{er} siècle de notre ère. Si cette attribution est exacte, Nāgārjuna aurait vécu au I^{er} siècle de notre ère (cf. sur cette question TAKAKUSU, *A Record of the Buddhist Religion*, p. lix). Mais il est permis de suspecter la tradition, car, pour les Bouddhistes de l'Inde, la tentation a toujours été forte de mettre un grand saint en parallèle avec un grand roi, et, pour ce faire, de les rendre contemporains : Aśoka et Upagupta, Kaniṣka et Aśvaghōṣa, Nāgārjuna et Śātavahana.

Quoi qu'il en soit de la date de Nāgārjuna, il est probable que ce patriarche a compilé son commentaire en se servant d'ouvrages antérieurs, de sorte qu'on peut en extraire des fragments de toutes provenances et de dates diverses. Il est

visible, notamment, que le récit du Premier Concile n'est nullement homogène. Au début, l'Assemblée comprend mille Arhat. Mais, au moment de réciter la Corbeille de l'Abhidharma, il est dit : « Lāyusmat Ānanda est, parmi les 500 Arhat, le premier de ceux qui expliquent le Sens des *sūtra*. »

Dans l'ensemble, et malgré certains traits particuliers, telle l'importance attribuée à Śāriputra parmi les disciples du Buddha, ce récit est assez semblable au *Kia-ye kie king*, surtout dans les parties versifiées. Dans la prose, certains passages sont récents, notamment celui qui mentionne, parmi les textes du Sūtrapiṭaka, le Grand *parinirvāṇa sūtra* (Nanjio, 113, 114, 115, 120), l'une des œuvres volumineuses de l'école mahāyānistre.

Les Arhat¹ qui avaient franchi la mer de la vieillesse, de la maladie et de la mort, se dirent en eux-mêmes :

Nous avons traversé le Fleuve des affections des hommes du commun ;
la vieillesse, la maladie et la mort, avec dégoût, nous les avons détruites.

Nous avons vu que le corps est (comme) une caisse contenant quatre grands serpents².

Entrons maintenant dans le *nirvāṇa* de l'extinction sans reste (*anupadhiṣeṣa*).

Les grands Arhat, dont chacun demeurait à son gré dans les montagnes, (près) des cours d'eau, des sources, dans les gorges et les ravins, abandonnèrent partout leurs corps et entrèrent dans le *parinirvāṇa*. D'autres Arhat partirent en prenant leur essor dans l'espace, semblables au roi des grues (*hamsarāja*). Ils manifestèrent de toute manière leurs pouvoirs surnaturels pour que la multitude des hommes obtint la pureté de la foi. Ensuite, après leur *parinirvāṇa*, les *deva*, depuis ceux des six Mondes du désir (*kāmaloka*) jusqu'à ceux de l'entièrre pureté (*Śuddhāvāsa*), voyant que les Arhat entraient tous dans l'Extinction (*nirvāṇa*), firent chacun cette réflexion : « Le soleil du Buddha s'est couché. Les disciples (qui pratiquaient) de toute manière la médita-

1. Tripit., éd. Tōk., XX, 1, p. 15^b, col. 11.

2. Dans le *Sūtrālaṅkāra*, trad. Huber, p. 387, la *bhikṣuṇī* Gautami dit : « On peut difficilement rester longtemps dans cette caisse qui renferme quatre serpents venimeux. Je vais donc entrer dans le *nirvāṇa*. » Huber ajoute en note que la caisse désigne ici le monde. Notre texte indique qu'elle représente plutôt le corps. Dans un fragment traduit par St. Julien (*Les Araddanas*, II, p. 118), le corps est également comparé à « un coffre où vit un serpent venimeux ». L'allégorie du coffre contenant quatre serpents venimeux reparait encore dans le même recueil (*Les Acādānas*, I, p. 93).

tion (*dhyāna*), l'extase (*samādhi*), la délivrance et la sagesse, leur éclat s'éteint aussi. Les êtres vivants qui (souffrent) de toute sorte de maladies : concupiscence, colère, sottise, maintenant que les médecins de la Loi se hâtent d'entrer dans l'Extinction, qui donc les guérira ? Les disciples qui, semblables à la fleur de lotus, étaient nés dans l'océan sans bornes de la Sagesse se sont maintenant flétris. L'arbre de la Loi s'est abattu ; le nuage de la Loi s'est dissipé. Le roi des éléphants à la grande sapience s'étant retiré, les petits de l'éléphant s'en vont à sa suite. Les marchands de la Loi sont passés, à qui demanderons-nous les joyaux de la Loi ? Ainsi s'exprime la *gāthā* :

Le Buddha s'est reposé à jamais ; il est entré dans le *nirvāna*.

La multitude de Ceux-dont-les-liens-sont-détruits est partie également.

Le monde ainsi est désert et privé de sapience.

Les ténèbres de l'ignorance s'épaississent, la lampe de la sapience est éteinte.

Alors les *deva* se prosternèrent aux pieds de Mahākāśyapa et réciterent cette *gāthā* :

Ancien ! Tu es exempt de désir, de colère et de grossiereté.

Ton corps ressemble à une colonne d'or fin.

De la tête aux pieds tu es majestueux, merveilleux, sans pareil.

La clarté de tes yeux est pure comme la fleur de lotus.

L'ayant ainsi loué, ils dirent au Grand Kāśyapa : « Ô Vénérable Kāśyapa ! le savez-vous, ô Śākyā ? Le bateau de la Loi va se briser. La citadelle de la Loi va s'écrouler. La mer de la Loi va se dessécher. L'étandard de la Loi va se renverser. La lampe de la Loi va s'éteindre. Ceux qui 16^a énoncent la Loi vont partir. Ceux qui pratiquent la Loi deviennent de plus en plus rares. La force des méchants se

développe et prospère. Il faut, par compassion (pour les êtres vivants), restaurer la Loi du Buddha. »

Alors le Grand Kāśyapa, dont l'esprit est pareil à un océan limpide et tranquille, après quelque temps, répondit : « Vous avez dit vrai. C'est réellement comme vous dites. L'univers, avant longtemps, sera privé de la sapience et plongé dans les ténèbres. » Alors le Grand Kāśyapa, par son silence, agréa leur demande. Puis les *deva* se prosternèrent aux pieds du Grand Kāśyapa ; soudain ils disparurent et s'en retournèrent tous.

Alors le Grand Kāśyapa pensa : « Comment vais-je m'y prendre pour que cette Loi, péniblement acquise par le Buddha au cours de trois *kalpa asamkhyeya*, puisse demeurer pendant longtemps ? » Quand il eut fait cette réflexion, (il dit) : « Je sais. Pour prolonger la durée de cette Loi, il faut réciter les *Sieou-tou-lou* 修姤路 (*sūtra*), l'Abhidharma et le Vinaya, et en faire les trois Corbeilles de la Loi. Ainsi la Loi du Buddha pourra subsister longtemps, et les hommes des âges à venir pourront la recevoir et la pratiquer. Pourquoi cela ? Le Buddha d'âge en âge, avec de pénibles efforts et par compassion pour les êtres vivants, a acquis cette Loi par l'étude et l'a exposée en faveur des hommes. Nous devons également nous conformer respectueusement à la doctrine du Buddha, la répandre et la développer. »

Alors le Grand Kāśyapa, ayant prononcé ces paroles, se rendit au sommet du mont *Siu-mi* 須彌 (Sumeru). Il frappa la *gandī* de bronze et récita cette *gāthā* :

Disciples du Buddha !

gardez bien le souvenir du Buddha.

Il nous faut reconnaître les bienfaits du Buddha.

N'entrez pas dans le *nirvāṇa*¹ !

1. Tandis que les *gāthā* précédentes ont été rendues en chinois par des vers de 7 caractères, le traducteur a employé ici le vers de 4 caractères.

Le bruit du *gandi* et le son des paroles du Grand Kāśyapa arrivèrent partout jusqu'aux trois mille grands milliers de mondes qui les entendirent tous. Les disciples, doués de force surnaturelle, vinrent tous s'assembler auprès du Grand Kāśyapa. Alors le Grand Kāśyapa dit aux membres de l'Assemblée : « La Loi du Buddha va s'éteindre. Le Buddha, qui, depuis trois *kalpa asam-khyeya*, par toute sorte de soins et d'efforts pénibles et par compassion pour les êtres vivants, a acquis cette Loi par l'étude, le Buddha est entré dans le *parinirvāna*. Ceux de ses disciples qui savaient la Loi, retenaient la Loi et récitaient la Loi sont tous entrés dans l'Extinction (*nirvāna*) à la suite du Buddha. Maintenant que la Loi est sur le point de s'éteindre, il faut avoir la plus vive compassion pour les êtres vivants à venir. Ayant perdu l'œil de la Sagesse, ils seraient stupides et avengles. Le Buddha, le Grand Compatissant, a eu pitié des êtres vivants. Nous devons nous conformer respectueusement à la doctrine du Buddha. Attendons d'avoir récité les Corbeilles des Paroles sacrées (*king*), et nous entrerons à notre gré dans l'Extinction. »

Tous ceux qui étaient venus à l'Assemblée regrettent cet ordre et demeurèrent. Alors le Grand Kāśyapa choisit mille individus. À l'exception d'Ānanda, tous étaient Arhat, avaient acquis les six pénétrations surnaturelles, la Délivrance totale et la Délivrance sans les doutes. Tous avaient acquis les trois connaissances 明 (*vidya*), la maîtrise par les contemplations (*samādhivasaṭī*). Ils pouvaient, d'une manière inverse ou directe 遵順 (*pratilomānulomatas*), pratiquer les *sau-meï* 三昧 (*samādhi*) entièrement et sans obstacle¹. Ils récitaient les trois Corbeilles et connaissaient les écrits sacrés internes et externes². Les dix-huit sortes

1. Cf. *Mahāyut.*, 30, 68, *sarecasamādhivasaṭīpāramingataḥ*.

2. Il s'agit peut-être des écrits canoniques et extra-canoniques.

de grands *sūtra*¹ des sectes hérétiques, ils les récitaient et les connaissaient aussi complètement, et ils pouvaient tous, dans la discussion, triompher des hétérodoxes.

Si l'on demande : « Puisqu'il y avait de tels Arhat en nombre incalculable, pourquoi ne choisit-on que mille individus sans en prendre davantage ? » La réponse est : « Quand le roi *P'in-p'o-so-lo* 頻婆娑羅 (Bimbisāra) trouva la Voie, 84.000 dignitaires trouvèrent aussi la voie. Alors le roi édicta cet ordre dans le palais : « Qu'on dispose constamment du riz cuit et des aliments pour les offrir à un millier d'hommes. » Le roi Ajātaśatru ne rompit pas avec cette règle. Alors le Grand Kāśyapa se dit en lui-même : « Si nous continuons sans cesse à mendier notre nourriture, les hérétiques viendront nous poser violemment des objections et ils supprimeront des sections de la Loi. Actuellement, dans la ville de Rājagrha, on sert constamment du riz cuit et des aliments qu'on donne à un millier d'hommes. C'est là qu'il faut demeurer pour réciter les Corbeilles des Paroles sacrées (*king*). » C'est pour cette raison qu'on choisit mille hommes et qu'on n'en put prendre davantage.

Alors le Grand Kāśyapa, accompagné de mille hommes, se rendit dans la ville de Rājagrha sur la montagne *K'i-chōkiue* 者闍崛 (Gṛdhrakūṭa). Il dit au roi Ajātaśatru : « Donnez-nous à manger. Que chaque jour on nous apporte (notre nourriture). Voici que nous allons réciter les Corbeilles des Paroles sacrées, et nous ne pourrons pas nous occuper d'autre chose.

En ce lieu, au moment de la retraite estivale, le quinzième jour du troisième mois, au moment de réciter les défenses, ayant rassemblé le Saṅgha, le Grand Kāśyapa entra en contemplation 禪定 (*saṃādhi*). Avec l'œil divin il contem-

1. Tout ce passage est d'une interprétation malaisée. Il est difficile de préciser ce qu'il faut entendre par « dix-huit sortes de grands *sūtra* hérétiques ». D'autre part, il est possible que, dans la phrase précédente, « écrits internes » désigne les Écritures bouddhiques par opposition avec les écrits du dehors, c'est-à-dire les écrits non bouddhiques.

pla (pour voir) si, dans la présente Assemblée, quelqu'un n'ayant pas encore entièrement supprimé les *kleśa* 煩惱, il était nécessaire de le chasser. Ānanda était le seul homme qui ne les eût pas entièrement supprimés. Les 999 autres avaient déjà épousé les courants; ils étaient purs et sans souillure. Le Grand Kāśyapa étant sorti de la contemplation, de sa main conduisit Ānanda hors de l'Assemblée et lui dit : « Voici que dans cette Assemblée de Purs on va réciter les Corbeilles des Paroles sacrées. Tes liens n'étant pas encore supprimés, tu ne dois demeurer ici. »

Alors Ānanda pleura de honte et fit cette réflexion : « Pendant vingt-cinq ans j'ai accompagné le Bhagavat; je l'ai servi; j'étais à sa disposition. Je n'ai point encore enduré une si grande douleur. Le Buddha était vraiment vénérable, miséricordieux et patient. » Ayant fait cette réflexion, il dit au Grand Kāśyapa : « J'en avais le pouvoir et la force et, à la longue, j'aurais pu trouver la Voie, mais les Arhat, dans la Loi du Buddha, ne peuvent servir personne, être à la disposition de personne, ni exécuter des ordres. C'est pour cette raison que je suis resté dans une condition inférieure et que mes liens ne sont pas entièrement rompus. »

Le Grand Kāśyapa dit : « Tu as, en outre, commis des fautes. Le Buddha ne voulait pas permettre aux femmes de sortir du monde. Tu as, avec insistance, supplié le Buddha de les autoriser à pratiquer la Voie. Pour cette raison, la Loi correcte du Buddha, au bout de 500 ans, sera usée et amoindrie. En ceci tu as commis une faute *duṣkrta*. »

Ānanda dit : « J'ai eu pitié de Gautamī. En outre, dans la 16^b Loi des Buddha des trois mondes, il y a toujours quatre catégories (de disciples). (Pourquoi) notre Buddha Śākyamuni aurait-il été seul à ne les point avoir ? »

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Quand le Buddha fut sur le point d'entrer dans le *nirvāna*, il s'approcha de la ville de *Kiu-yi-na-kie* 但夷那竭 (Kuśinagara). Il souffrait du dos. On étendit quatre *neou-to-lo-seng* 溫多羅僧

(*uttarāsaṅga*) superposés; il se coucha et te dit : « J'ai besoin d'eau. » Tu ne lui en donnas pas. En cela tu as commis une faute *duṣkrta*. » Ānanda répondit : « A ce moment-là, 500 chars traversaient l'eau en fendant le courant, rendant l'eau trouble et impure. C'est pour cela que je n'en ai pas pris. » Le Grand Kāśyapa dit encore : « Précisément, si l'eau était impure, le Buddha avait une grande force surnaturelle suffisante pour rendre limpide un océan d'eau impure. Pourquoi ne lui en as-tu pas donné? En cela tu as commis une faute. Va confesser ta faute *duṣkrta*. »

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Le Buddha t'a interpellé : « Un homme versé dans la pratique des quatre pouvoirs magiques (*rddhipāda*) peut demeurer vivant pendant un *kalpa*. Le Buddha qui est versé dans la pratique des quatre pouvoirs magiques peut demeurer vivant pendant un *kalpa* ou une fraction de *kalpa*. » Tu es resté silencieux sans répondre. Il t'a questionné jusqu'à trois fois et tu es toujours resté silencieux. Si tu avais répondu au Buddha, le Buddha qui était versé dans la pratique des quatre pouvoirs magiques serait resté vivant pendant un *kalpa* ou une fraction de *kalpa*. En cela tu as été cause que le Buddha Bhagavat est entré prématurément dans le *nirvāna*. En cela tu as commis une faute *duṣkrta*. » Ānanda dit : « Māra me voilait l'esprit. C'est pourquoi je n'ai pas parlé. Ce n'est pas par méchanceté que je n'ai pas répondu au Buddha. »

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Tu as foulé aux pieds la *samghāti* de tie ¹ du Buddha. En cela tu as commis une faute *duṣkrta*. » Ānanda dit : « A ce moment, il s'éleva un grand vent et il n'y avait personne pour m'aider. Pendant que je tenais le vêtement, le vent souffla et le fit tomber

1. *tie* désigne une étoffe fine de coton ou de laine. Sur le *tie* dont était fait le manteau du Buddha, cf. *Le Parinirvāna et les funérailles du Buddha*, I, p. 150-153.

sous mon pied. Ce n'est pas par manque de respect que j'ai foulé aux pieds le vêtement du Buddha. »

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Tu as montré aux femmes la caractéristique (*lakṣaṇa*) de la cryptorchidie du Buddha, après qu'il fut entré dans le *parinirvāṇa*. N'est-ce pas une chose dont tu doives avoir honte ? En cela tu as commis une faute *duskrta*. » Ānanda dit : « A ce moment-là j'ai pensé : si les femmes voyaient la caractéristique (*lakṣaṇa*) de la cryptorchidie du Buddha, elles se sentiraient honteuses de leur corps de femme et voudraient obtenir un corps d'homme pour planter des racines de mérites en vue de *nimittam* réaliser la condition de Buddha. C'est pour cette raison que j'ai montré aux femmes (ces organes). Ce n'est pas par impudence que j'ai enfreint les défenses. »

Le Grand Kāśyapa dit : « Tu as commis six sortes de fautes *duskrta*. Il te faut, dans le Samgha, confesser entièrement ces fautes. » Ānanda dit qu'il y consentait et qu'il suivrait les instructions de l'*āyusmat* Mahākāśyapa et du Samgha. Alors Ānanda tomba à deux genoux, joignit les mains, se découvrit l'épaule droite, quitta ses sandales de cuir et confessa ses six sortes de fautes *duskrta*. Le Grand Kāśyapa, de sa main, conduisit Ānanda hors du Samgha et dit à Ānanda : « Épuise complètement tes courants et tu rentreras ensuite. Ne reviens pas tant que tes souillures et tes liens ne seront pas supprimés. » Ayant ainsi parlé, il ferma lui-même la porte.

Alors les Arhat délibérèrent en ces termes : « Qui peut réciter le Vinaya et la Corbeille de la Loi (Dharmapitaka) ? L'*āyusmat* *A-ni-loū-teou* 阿泥盧豆 (Aniruddha) dit : « Śāriputra était un deuxième Buddha. Il eut un excellent disciple nommé *Kiao-san-po-l'i* 橘梵波提 (Gavāmpati) [en langue des *Ts'in* on dit : Souffle de bœuf]. Doux et conciliant, il demeure constamment dans une retraite close. Son esprit est calme et apaisé, il possède et sait le Vinaya

et la Corbeille de la Loi (Dharmapiṭaka). Maintenant il demeure aux cieux, dans le parc des arbres *sīriṣa*. Qu'on envoie un messager pour le prier de venir. »

Le Grand Kāśyapa dit à un *bhikṣu* récemment ordonné 𩫑座 (*hia-tso*)¹ : « Tu es aux ordres du Saṅgha ? » Le *bhikṣu* récemment ordonné dit : « Qu'ordonne le Saṅgha ? » Le Grand Kāśyapa dit : « Le Saṅgha te charge d'aller aux cieux, dans le parc des arbres *sīriṣa*, au séjour de l'Arhat Gavāmpati. » Le *bhikṣu*, transporté de joie, reçut les ordres du Saṅgha. Il dit au Grand Kāśyapa : Quand je serai parvenu auprès de l'Arhat Gavāmpati, que lui dirai-je ? » Le Grand Kāśyapa dit : « Arrivé là, tu diras à Gavāmpati : Le Grand Kāśyapa et les autres Arhat qui ont épuisé les courants sont tous rassemblés dans le Jambudvipa. Il y a pour le Saṅgha de grandes occupations relatives à la Loi. Venez vite. »

Le *bhikṣu* récemment ordonné, la face contre terre, se prosterna devant le Saṅgha et tourna trois fois autour en l'ayant à sa droite. Comme un oiseau aux ailes d'or (*garuḍa*) il prit son essor dans l'espace. Il arriva auprès de Gavāmpati. Il se prosterna la face (contre terre) et dit à Gavāmpati : « O Vénérable ! doux et bon, vous avez peu de désirs, vous savez vous contenter de peu, et vous êtes constamment en contemplation. Le Grand Kāśyapa s'adresse à vous en ces termes : « Il y a maintenant, pour le Saṅgha, de grandes occupations relatives à la Loi. Hâtez-vous de descendre pour contempler l'Assemblée (semblable) à des joyaux accumulés. » Alors Gavāmpati conçut des doutes ; il dit à ce *bhikṣu* : « Le Saṅgha n'a-t-il pas quelque sujet de querelle pour qu'on m'appelle ? N'y a-t-il pas des discussions dans le Saṅgha ? Le Buddha, ce soleil, s'est-il éteint ? » Le *bhikṣu* dit : « C'est vraiment comme vous dites. Le Grand Maître,

1. Littéral. : « siège inférieur ». Cf. *P'i-ni mou louen*, chap. V, *in fine*. Le *bhikṣu hia tso* (*nacabhiṣu*) n'a pas dix ans d'ordination.

le Buddha, est entré dans l'Extinction (*nirvāṇa*). » Gavāmpati dit : « Si vite le Buddha est entré dans l'Extinction ! L'œil du monde est éteint ! Mon *upādhyāya* 和上, *Chō-li-jou* 舍利弗 (*Sāriputra*), le Chef (de la Loi) qui pouvait, à l'exemple du Buddha, faire tourner la roue de la Loi, où est-il maintenant ? » Il répondit : « Il est entré auparavant dans le *nirvāṇa*. » Gavāmpati dit : « Les Grands Maîtres, les Chefs de la Loi se sont éloignés. Quelle ressource nous reste-t-il ? *Mo-ho-mou-k'ie-lien* 摩訶目伽連 (*Mahāmaudgalyāyana*), où est-il maintenant ? » Le *bhikṣu* dit : « Il est aussi entré dans l'Extinction. » Gavāmpati dit : « La Loi du Buddha va se dissoudre. Les grands hommes sont partis. Les êtres vivants sont à plaindre. » Il demanda : « L'*āyusmat* Ānanda, que fait-il maintenant ? » Le *bhikṣu* dit : « L'*āyusmat* Ānanda, depuis l'Extinction du Buddha, pleure de chagrin, et le désespoir le rend inconscient. » Gavāmpati dit : « Les regrets d'Ānanda viennent de ce qu'il est encore dans les liens de l'affection et que (pour lui) la séparation engendre la douleur. *Lo-heou-lo* 羅睺羅 (*Rāhula*), qu'est-il devenu ? » Il répondit : « Rāhula, ayant obtenu l'état d'Arhat, n'a ni chagrin ni tristesse. Il contemple seulement la nature impermanente des phénomènes 法 (*dharma*). » Gavāmpati dit : « Il est difficile de rompre les affections et, les ayant rompues, d'être sans tristesse. » Gavāmpati dit : « J'ai perdu le Grand Maître exempt de désirs. A quoi bon demeurer au parc des arbres *sīrīṣa*? Mon *upādhyāya* et les Grands Maîtres sont tous entrés dans l'Extinction. Je ne puis plus désormais redescendre au Jambudvipa. Que je reste ici pour entrer dans le *parinirvāṇa* ! »

Ayant dit ces paroles, il entra en contemplation. Il bondit dans l'espace. Son corps émettait une vive lumière et il en sortait de l'eau et du feu. Ses mains touchaient le soleil et la lune, et il manifestait toute sorte de transformations surnaturelles. De son esprit sortirent des flammes qui consumèrent son corps. De l'intérieur de son corps sortit de

l'eau qui s'écoula en quatre ruisseaux jusqu'àuprès du Grand Kāsyapa. Dans l'eau il y eut une voix qui prononça cette *gāthā* :

Gavāmpati salue en inclinant la tête
le Saṅgha des Vénérables, assemblée excellente et
suprême.

Ayant appris l'Extinction du Buddha, (il dit) : « Je pars
à sa suite. »

Ainsi, quand le grand éléphant s'en va, le petit le suit¹.

Alors le *bhikṣu* récemment ordonné, emportant le vêtement et le bol, revint auprès du Saṅgha.

Sur ces entrefaites, Ānanda réfléchit (à la nature) des phénomènes (*dharma*) et demanda l'épuisement des courants et des souillures. Pendant la nuit, il s'assit en *dhyāna* 禪, marcha de long en large et, anxieux et zélé, demanda la Voie. La sagesse d'Ānanda était grande, mais son pouvoir de contemplation 定 (*samādhi*) était faible. C'est pourquoi il n'obtint pas aussitôt la Voie. Si (son pouvoir) de contemplation eût été égal à sa sagesse², il aurait vite obtenu (la Voie). Enfin, la nuit étant presque passée et sa fatigue étant extrême, il se coucha. Or, en se couchant pour atteindre l'oreiller, alors que sa tête ne l'avait pas encore touché, soudain il obtint l'Intelligence. Comme l'éclat de la foudre sort des ténèbres, il vit la Voie. Ānanda entra ainsi dans la contemplation du Foudre (*Vajrasamādhi*) et brisa la montagne de toutes les souillures. Il obtint les trois Connaissances (*vidyā*), les six pénétrations surnaturelles (*abhi-jñā*), la Délivrance totale, et devint un Arhat au grand pouvoir.

Alors, pendant la nuit, il parvint à la porte de la salle où était réuni le Saṅgha, heurta la porte et appela. Le Grand

1. Eu chinois, cette strophe est en vers de 7 caractères.

2. Sur les rapports des termes : *samādhi* et *prajñā*, cf. *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, I, p. 92.

Kāśyapa demanda : « Qui frappe à la porte ? » Il répondit : « C'est moi, Ānanda ! » Le Grand Kāśyapa dit : « Pourquoi viens-tu ? » Ānanda dit : « Cette nuit j'ai obtenu l'épuisement des courants. » Le Grand Kāśyapa dit : « On n'ouvre pas la porte pour toi. Entre par le trou de la serrure ! » Ānanda répondit : « Soit ! » Alors, grâce à son pouvoir surnaturel, il entra par le trou de la serrure. Il se prosterna aux pieds des religieux et confessa (ses fautes). (Il dit) : « Ô Grand Kāśyapa ! Ne récriminez plus ! » Le grand Kāśyapa toucha de la main la tête d'Ānanda et dit : « Je l'ai fait à dessein, pour ton bien, afin que tu trouves la Voie. Ne m'en garde pas rancune. De cette façon je t'ai amené à te réaliser toi-même. Ainsi, lorsqu'on peint avec la main, l'espace n'en est pas imprégné. Il en est de même de l'esprit d'un Arhat qui est au centre de tous les phénomènes (*dharma*) et n'en est pas affecté. Reprends ton ancienne place. »

A ce moment, le Saṅgha délibéra en ces termes : « Gavāmpati est entré dans l'Extinction (*nirvāṇa*). Y a-t-il encore quelqu'un d'autre qui puisse réciter la Corbeille de la Loi (Dharmapiṭaka). L'*āgyuṣmat* Aniruddha dit : « Il y a l'*āgyuṣmat* Ānanda. Entre les disciples du Buddha, il a toujours servi le Buddha et vécu près de lui. Il a entendu les Paroles sacrées (*king*), a été capable de les retenir, et le Buddha l'a constamment loué et approuvé. Cet Ānanda peut réciter la Corbeille des Paroles sacrées. » Alors l'*āgyuṣmat* Mahakāśyapa toucha la tête d'Ānanda et lui dit : « Le Buddha t'a enjoint de maintenir la Corbeille de la Loi. Il te faut reconnaître les bienfaits du Buddha. En quel lieu le Buddha a-t-il, pour la première fois, exposé la Loi ? Les grands disciples du Buddha qui pouvaient garder la Corbeille de la Loi sont tous entrés dans l'Extinction. Il ne reste que toi seul. Il te faut maintenant, suivant la pensée du Buddha et par compassion pour les êtres vivants, réciter la Corbeille de la Loi du Buddha. » Alors Ānanda, s'étant pros-

terné devant le Saṅgha, s'assit sur le siège du Lion. Alors le Grand Kaśyapa récita ces *gāthā*¹ :

Le Buddha est le saint roi des Lions.

Ānanda est le fils du Buddha.

Assis sur le siège du Liōn,

il contemple l'Assemblée qui est privée du Buddha.

De même que l'Assemblée des Vénérables

privée du Buddha a perdu son prestige et sa puissance,
ainsi, dans la nuit sans lune,

les constellations sont sans grâce.

Ô grand Sage ! parle !

Fils du Buddha, il faut que tu exposes

en quel lieu le Buddha parla pour la première fois.

Il te faut maintenant le révéler.

Alors l'*āgyaśmat* Ānanda, l'esprit concentré, joignit les mains, se tourna vers le lieu du *nirvāṇa* du Buddha et parla ainsi :

Quand le Buddha exposa la Loi pour la première fois,
je n'y étais pas.

C'est ainsi que j'ai entendu indirectement :

Le Buddha résidait à Vāraṇāśi.

Le Buddha, pour les cinq *bhikṣu*,

ouvrit pour la première fois la porte de l'Ambroisie.

Il exposa la Loi des quatre Vérités :

les Vérités de la douleur, de l'accumulation, de l'extinction et de la Voie.

Ājnāta Kauṇḍinya,

le premier de tous, obtint de voir la Voie.

Une multitude de 80.000 *deva*

pénétrèrent tous également sur le tracé de la Voie.

17^b Les mille Arhat, ayant entendu ces paroles, s'élevèrent dans l'espace à la hauteur de sept arbres *to-lo* 多 罗 (*tala*).

1. A partir d'ici, toutes les stances sont en vers de 5 caractères.

Tous dirent : « Hélas ! grande est la force de l'Impermanence ! De même que nous vimes de nos propres yeux le Buddha exposer la Loi, voici maintenant qu'il parle et que nous l'entendons ! » Alors ils prononcèrent cette *gāthā* :

Nous avons vu le corps du Buddha qui, avec ses caractéristiques,

était semblable à une montagne d'or fin.

Ces caractéristiques merveilleuses, leurs nombreuses vertus se sont évanouies.

Il ne reste plus qu'un nom.

C'est pourquoi il faut, par tous les moyens, chercher à sortir des trois mondes.

Alors l'*āgyuṣmat* Aniruddha récita cette *gāthā* :

Hélas ! l'univers est impermanent comme (l'image) de la lune dans l'eau et comme le bananier.

Celui dont les mérites emplissent les trois mondes a été détruit par le vent de l'Impermanence.

Alors le Grand Kāśyapa prononça encore cette *gāthā* :

La force de l'Impermanence est très grande.

Ignorants et sages, pauvres et riches, ceux qui ont trouvé la Voie et ceux qui ne l'ont pas encore trouvée,

il n'est personne qui puisse lui échapper.

Ni paroles habiles, ni joyaux merveilleux, ni mensonges, ni protestations violentes (ne permettent de lui échapper).

Le Grand Kāśyapa dit à Ānanda : « Depuis le *sūtra* qui fait tourner la Roue de la Loi jusqu'au Grand *parinirvāṇa* (*sūtra*), l'ensemble forme les quatre *Āgama* : l'*āgama* de Un-et-plus (*ekottara*), l'*āgama* Moyen (*madhyama*), l'*āgama* Long (*dirgha*), l'*āgama* de Correspondance (*sanyukta*). C'est ce qu'on appelle la Corbeille de la Loi des *sūtra*.

Les grands Arhat demandèrent en outre : « Qui peut

clairement réciter la Corbeille de la Loi du *P'i-ni* (Vinaya) ? » Tous dirent : « L'āyusmat Yeou-p'o-li 豐婆離 (Upāli). Parmi les 500 Arhat, il est le premier de ceux qui maintiennent les Règlements. Invitons-le maintenant. » Alors ils l'invitèrent en ces termes : « Lève-toi et va t'asseoir sur le siège du Lion, et dis en quel lieu le Buddha a, pour la première fois, énoncé le *P'i-ni* et rassemblé 結 les défenses. » Upāli reçut les ordres du Saṅgha. Assis sur le siège du Lion, il dit : « C'est ainsi que j'ai entendu ; une fois le Buddha se trouvait à Vaiśali. En ce temps-là, *Siu-t'i-na* 須提那 (Sudinna), le fils du maître de maison *Kia-lan-t'o* 迦蘭陀 (Kalandā), conçut pour la première fois un désir concupiscent. A cette occasion fut proclamée la première grande faute. Les Explications (*artha*) relatives aux 250 défenses en trois *pou* 部 (*varga*) ; les sept préceptes (*dharma*) ; les huit préceptes, le *P'i-ni* des *bhikṣuṇī*, le Un-et-plus (*ekottara*) ; les Questions d'Upāli, le *tsa-pou* 雜部 (*kṣudra-karava* ?), le *pou* des actes excellents 善, ces 80 *pou* forment la Corbeille du *P'i-ni* (Vinayapitaka).

Les Arhat eurent de nouveau cette pensée : « Qui peut clairement réciter la Corbeille de l'*A-p'i-t'an* (Abhidharma-pitaka) ? » Ils pensèrent : « L'āyusmat Ānanda est, parmi les 500 Arhat, le premier de ceux qui expliquent le Sens des *sūtra*. Invitons-le maintenant. » Alors ils l'invitèrent en ces termes : « Lève-toi et va t'asseoir sur le siège du Lion. En quel lieu le Buddha a-t-il, pour la première fois, énoncé l'Abhidharma ? » Ānanda reçut les ordres du Saṅgha. Assis sur le siège du Lion, il dit : « C'est ainsi que j'ai entendu ; une fois le Buddha résidait dans la ville de *Chō-p'o-t'i* 舍婆提 (Śravasti). En ce temps-là, le Buddha dit aux *bhikṣu* : « Ceux en qui les cinq frayeurs, les cinq crimes et les cinq haines ne sont point supprimés ni éteints, éprouvent pour cette raison, en cette vie, dans leur corps et dans leur esprit, des maux sans nombre, et, pendant les existences ultérieures, ils tomberont dans une destination

(*gati*) mauvaise. Ceux qui n'ont pas les cinq frayeurs, les cinq crimes et les cinq haines, pour cette raison, dans la vie présente, seront heureux de toute manière de corps et d'esprit, et, pendant les existences ultérieures, ils renaitront aux cieux ou dans un séjour agréable. Quelles sont les cinq frayeurs qu'il faut écarter ? Premièrement : le meurtre, deuxièmement : le vol, troisièmement : la fornication, quatrièmement : le mensonge, cinquièmement : boire de l'alcool. » Tout ceci est ce qu'on appelle la Corbeille de l'Abhidharma.

Quand les trois Corbeilles de la Loi furent récitées, les *deva*, les démons, les génies, les dragons et les déesses 天女 (*Apsaras*) firent des offrandes de toute sorte. Ils firent pleuvoir des fleurs célestes, des parfums, des oriflammes, des parasols, des vêtements célestes, afin de rendre hommage à la Loi. Alors ils récitèrent cette *gāthā* :

Par compassion pour l'univers,
ont été rassemblées 集結 les trois Corbeilles de la Loi.
L'Omniscient qui a les dix forces (*daśabala*),
la sagesse de ses paroles est la lampe qui détruit l'ignorance (*avidyā*).

Demande : L'Abhidharma en huit *k'ien-tou* 犍度 (*khan-da*), l'Abhidharma en six parties, et les autres, quelle est leur origine ?

Réponse : Quand le Buddha était en ce monde, la Loi ne rencontrait pas d'opposition. Après que le Buddha se fut éteint, quand la Loi fut récitée pour la première fois, c'était encore comme au temps où le Buddha vivait. Cent ans après, le roi *A-chou-kia* 阿輸迦 (*Aśoka*) fit une grande assemblée du *pan-chō-yu-chō* 般闍干瑟 (*pañcavarsa*), et les Grands Maîtres de la Loi discutèrent. A cause de leurs divergences, il y eut des sectes distinctes ayant (chacune) un nom, et qui, par la suite, se développèrent. Enfin un religieux brahmane, nommé *Kia-tchan-yen* 遷旃延 (*Katyāyana*), qui était sage, avait des racines de bien et récitait

complètement les trois Corbeilles, les textes de l'intérieur et de l'extérieur, voulant expliquer les paroles du Buddha, fit le *Fa tche king* 發智經 en huit *khandā*¹. La première section 品 (*varga*) traite des suprêmes préceptes (*dharma*) mondiaux. Par la suite, ses disciples en firent une *p'i-po-cha* 韻波沙 (*vibhāṣā*)² pour les hommes des âges suivants qui ne pouvaient comprendre entièrement les huit *khandā*.

Quelques-uns disent : « Dans l'Abhidharma en six parties, la troisième partie en huit sections, qui est celle où l'on distingue les séjours 處 (*dhātu*?) du monde [Comment. : c'est la troisième partie du *Leou-t'an-king* 樓炭經 en six parties], est l'œuvre de Maudgalyāyana. Dans l'Abhidharma en six parties, des huit sections 品 (*varga*) de la première partie, quatre sections sont l'œuvre du bodhisattva *P'o-siu-mi* 婆須密 (Vasumitra)³, et quatre sections sont l'œuvre des Arhat du *Ki-pin*. »

Quelques-uns disent : « Quand le Buddha était en ce monde, Śāriputra, afin d'expliquer les paroles du Buddha, fit l'Abhidharma. Plus tard les religieux *T'ou-tze* 瘢子 (*Vatsiputrya*) réciterent (cet ouvrage). Jusqu'à ce jour, c'est ce qu'on appelle l'Abhidharma de Śāriputra⁴.

Mahākātyāyana, du vivant du Buddha, expliqua les paroles du Buddha et fit un *Pi-le* 蜚勒 (*Pitaka*) [en langue des *Ts'in*, Boîte-Collection]. Jusqu'à ce jour il est en usage dans l'Inde du Sud⁵.

1. Le *Fa tche king* en 8 *khandā* est l'*Abhidharma-jñānaprasthāna-sāstra*, l'ouvrage le plus important de l'*Abhidharma-pitaka* des Sarvāstivādin, dont il existe deux traductions chinoises : 阿毗曇八犍度論 (Nanjio n° 1273) et 阿毗達磨發智論 (Nanjio n° 1275).

2. Cf. Nanjio n° 1263.

3. Un sūtra qui porte ce titre a été catalogué par Nanjio sous le n° 551, et Nanjio a proposé de restituer pour *Leou t'an* un original *Lokadhātu* (?). Même si l'ouvrage catalogué par Nanjio est différent de celui que mentionne le *Ta tche tou louen*, celui-ci décrirait peut-être comme celui-là les « séjours du monde » ou *lokadhātu*.

4. Il s'agit sans doute ici de Nanjio n° 1277, ouvrage attribué à Vasumitra.

5. Cf. Nanjio n° 1268.

6. A propos du *Pitaka*, attribué ici à Mahākātyāyana et qui était en usage

Comme tous ces ouvrages sont des commentaires des paroles du Buddha, s'il est dit : « Les cinq *kiai* 戒 (*sīla*) », (le commentaire dit :) les uns sont matériels (*rūpīn*), les autres ne sont pas matériels; les uns sont visibles, les autres sont invisibles; les uns ont des correspondants, les autres n'ont pas de correspondants; les uns sont avec des courants, les autres sont sans courants; les uns sont conditionnés, les autres sont inconditionnés; les uns sont avec rétribution, les autres sont sans rétribution; les uns sont bons, les autres sont mauvais; les uns sont définis (*vyaikrtā*), les autres ne sont pas définis. Tout ceci est ce qu'on appelle l'Abhidharma.

En outre, il y a les sept liens 使 (*anuśaya*)¹: le lien de désir, le lien d'hostilité, le lien d'attachement à l'existence, le lien d'orgueil, le lien de nescience, le lien de vue (erronée), le lien de doute; ce sont les sept liens. Les uns sont les liens du monde du désir (*kāmadhātu*), les uns sont les liens du monde de la forme (*rūpadhātu*), les autres sont les liens du monde sans forme (*arūpadhātu*). Les uns sont rompus par la vue des Vérités, les autres sont rompus par la méditation; les uns sont rompus par la vue de la douleur, les autres sont rompus par la vue de l'accumulation, les autres par la vue de la cessation, les autres par la vue de la Voie. Les uns sont des liens complets, les autres sont des liens incomplets.

Les dix connaissances (*jñāna*) sont : la connaissance de la Loi (*dharma*), la connaissance du *p'i* (*anvaya*), la connaissance du Monde, la connaissance de la pensée d'autrui, la connaissance de la douleur, la connaissance de l'accumulation, la connaissance de l'extinction, la connaissance de la Voie, la connaissance de la cessation, la connaissance de

« dans l'Inde du Sud », M. Helmer Smith me fait observer qu'aujourd'hui encore le *Pefakopadasa* de Mahākacciyana est en usage à Ceylan.

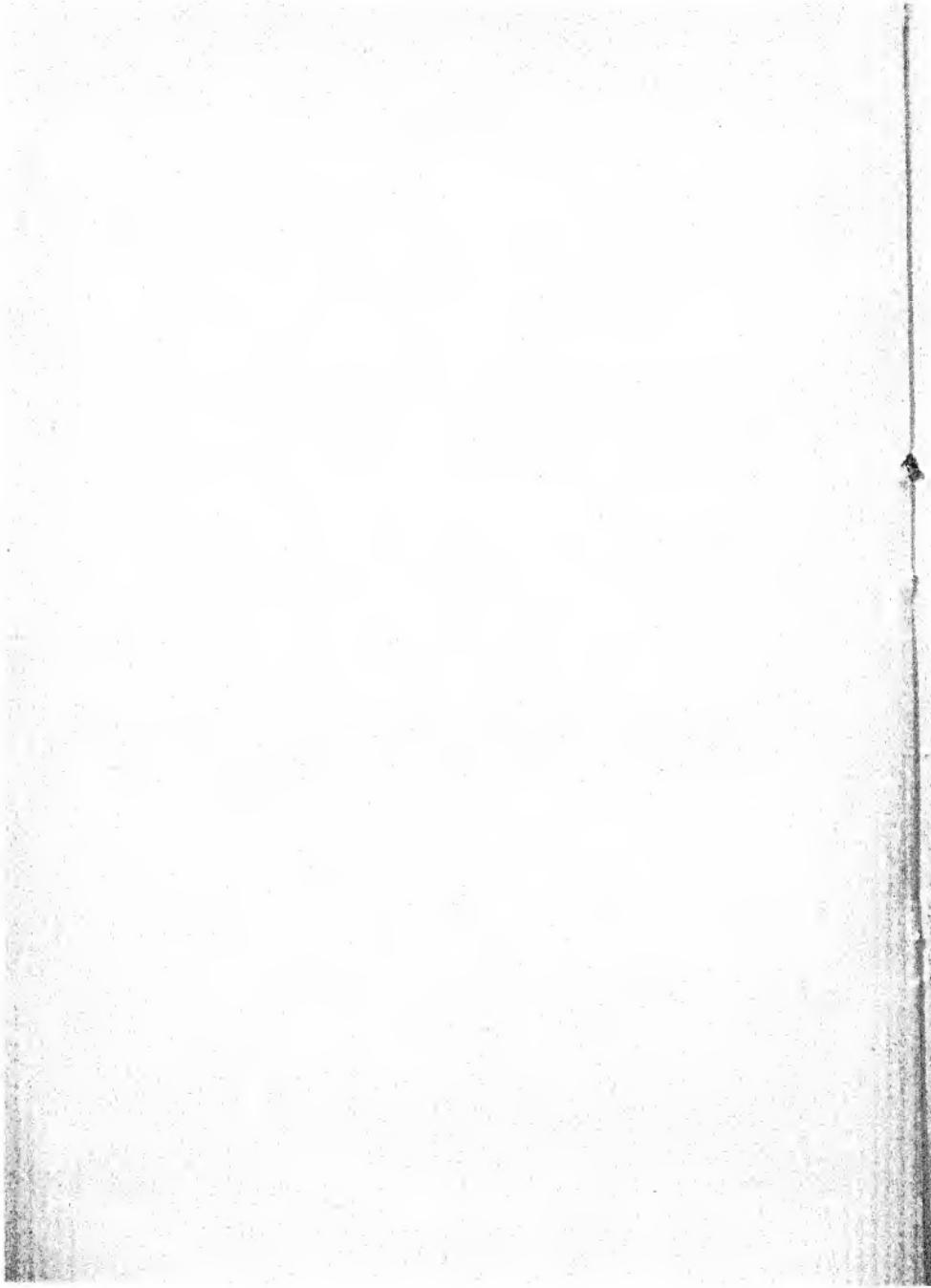
1. Sur les 7 *anuśaya*, cf. *Abhidharmakośa*, trad. L. de La Vallée Poussin, chap. V, p. 3.

la non-renaissance ; ce sont les dix connaissances. Les unes comportent des courants, les autres ne comportent pas de courants ; les unes sont conditionnées, les autres ne sont pas conditionnées ; les unes ont des causes *sāsrava*; les autres ont des causes *anāsrava*; les unes ont des causes conditionnées, les autres des causes inconditionnées ; les unes ont des causes du *Kāmadhātu*, d'autres des causes du *Rūpadhātu*, d'autres des causes de l'*Arūpadhātu*, d'autres des causes non liées (aux 3 *Dhātu*). Les unes sont acquises dans la Voie sans obstacle (*anantarya*), les autres dans la Voie de délivrance¹. Quand on acquiert les quatre fruits, les unes sont acquises, les autres sont perdues. (La somme) de tous ces préceptes (*dharma*) discriminés, c'est ce qu'on appelle l'Abhidharma.

Il y a trois sortes d'Abhidharma. Premièrement le Corps et le Sens de l'Abhidharma ; le texte abrégé compte 320.000 mots. Deuxièmement (l'Abhidharma) en six parties ; le texte abrégé compte 320.000 mots. Troisièmement le Piṭaka ; le texte abrégé compte 320.000 mots. Le Piṭaka c'est l'Abhidharma (piṭaka)².

1. Cf. *Abhidharmakosa*, VI, trad., p. 190.

2. Je suis ici le texte des trois éditions chinoises.



CHAPITRE IV

Le Concile de Rājagrha dans les *Parinirvāna-sūtra*.

Le *Fo pan-ni-yuan king* 佛般泥洹經 (Tripit., éd. Tōkyō, XII, 10, p. 9¹ et suiv.; cf. Nanjio n° 552) est un *Parinirvāna-sūtra* qui a été traduit entre 290 et 306¹ par *Po Fa-tsou* 白法祖, śramaṇa chinois qui eut sans doute pour maître un moine du pays de Koutcha². Le *Pan-ni-yuan king* 般泥洹經 (Tripit., éd. Tōkyō, XII, 10, p. 35¹ et suiv.; cf. Nanjio n° 119), dont le titre est semblable au précédent, a été traduit par un inconnu sous la dynastie des Tsin orientaux 東晉, c'est-à-dire entre 317 et 420. Ces deux textes sont étroitement apparentés, et l'on serait même tenté de les considérer comme deux recensions successives d'un

1. [Les éditions des Song, Yuan et Ming (mais non l'édition de Corée) ont à la fin une sorte de colophon ainsi rédigé : « Depuis le *parinirvāna* du Buddha jusqu'à la 7^e année 永興 *yong-hing*, 2^e mois, 11^e jour, il y a eu en tout 887 années, 7 mois et 11 jours. Jusqu'à la présente année 丙戌 *ping-siu*, cela fait en tout 915 ans. Ceci est le calcul du bhikṣu 康日 K'ang-je. En arrivant de nouveau jusqu'à la 6^e année 丁丑 *k'ing-lü* [qui est une année] *ping-siu* (= 1046 A. D.), on compte en tout 1994 années. » Ces calculs supposent que la première année *ping-siu* visée est l'année 35 avant notre ère, et que la 7^e année *yong-hing* est l'année 63 avant notre ère. Mais il n'y a pas de période de ce nom à cette époque, ni d'ailleurs aucune période *yong-hing* de l'histoire chinoise qui compète jusqu'à 7 années. Ce n'est pas le lieu de chercher à démêler les notions qui ont brouillé les calculs chinois relatifs à la date du *nirvāna*. — P. Pelliot.]

2. Cf. les remarques de P. Pelliot et de H. Maspero dans B.E.F.E.O., VI, 380; X, 224.

même *sūtra* s'ils ne présentaient sur certains points des différences qui excluent cette hypothèse; tout au plus pourrait-on parler de deux rédactions d'un même ouvrage. C'est ainsi que, contrairement à la plupart des *Parinirvāṇasūtra*, tous deux ajoutent au récit des Funérailles une courte relation du Concile que nous donnons ci-après en juxtaposant les deux versions pour faciliter la comparaison. Dans l'un et l'autre texte, les *sthavira* qui président l'Assemblée sont au nombre de trois, mais, tandis que dans le *Pan-ni-yuan king* Ānanda est l'un des trois *sthavira* après Mahā-Kāśyapa et Anuruddha, dans le *Fo pan-ni-yuan king* il occupe seulement le quatrième rang après Mahā-Kāśyapa, Anuruddha et Kātyāyana.

Fo pan-ni-yuan king

1. Le Grand Kāśyapa, Anuruddha et Kātyāyana délibérèrent et dirent : « Ānanda a suivi le Buddha pendant très longtemps. Il est le seul parent du Buddha. Il a été instruit par le Buddha dont les faveurs ont produit en lui de grands résultats. L'esprit pénétrant d'Ānanda, il n'est rien de caché qu'il n'éclaire. Il faut recevoir d'Ānanda la Loi et les Règlements et les transcrire docilement et soigneusement sur des tablettes de bambou et des rouleaux de soie. »

2. Le *Samgha* des *bhikṣu* délibéra (et dit) : « Ānanda est un « habit-blanc »¹. Il est à craindre qu'il n'ait des sentiments de convoitise et que les paroles merveilleuses et cachées, il ne se refuse à les divulguer entièrement. »

3. Le *Samgha* des *bhikṣu*

Pan-ni-yuan king

1. Après quatre-vingt-dix jours, le Grand Kāśyapa, Anuruddha et l'Assemblée des *bhikṣu* se réunirent, délibérèrent (et dirent) : « Les douze catégories de Paroles sacrées (*king*) du Buddha et les quatre *Āgama*, c'est au seul Ānanda, qui fut pendant longtemps le serviteur du Buddha, que le Buddha les a énoncés. Ānanda les récite au complet. Il faut que de sa bouche le texte en soit reçu.

2. « De crainte qu'il n'ait pas encore trouvé la Voie et qu'il ait toujours des sentiments de convoitise, nous allons, sous prétexte d'affaires anciennes, interroger et réprimander Ānanda.

3. « Nous dresserons des

1. Il faut entendre par là qu'Ānanda n'a pas encore reçu l'ordination.

dit : « Il faut les prendre par ruse. On réservera un emplacement pour les sièges élevés 高座. Les saints *sthavira* réuniront le *Sangha* des *bhikṣu* et, à cette place, on l'interrogera au-dessous des trois *sthavira*. On en profitera pour lui demander l'Abrégé des Paroles sacrées, et on pourra en obtenir (le texte) exact. »

4. Le roi du royaume de Kuśī(nārā) avait construit un mausolée (*stūpa*) du Buddha, un ermitage et une salle de *dhyāna*. Tous les *bhikṣu*, au nombre de 3.000, y prirent place. Ils récitèrent les Paroles sacrées et s'assirent en *dhyāna*. Le roi chargea un grand dignitaire nommé *Monan* 廉南 (*Mahānāman* ?) de prendre le commandement de 3.000 soldats et de garder le mausolée du Buddha.

5. 'Le Grand Kāśyapa et Anuruddha dirent ensemble au *Sangha* des *bhikṣu* : « Récitons les Règlements et les Paroles sacrées du Buddha

sièges élevés; des trois *sthavira* il sera le troisième; de cette façon, nous pourrons savoir la vérité. » Tous dirent : « Très bien ! »

1. Cf. *infra*, *Pan-ni-guan king*, § 10.

qu'on appelle les quatre *Āgama*. Ānanda a suivi le Buddha. Il est son seul proche parent. Le Buddha, considérant que les êtres luxurieux et libertins ne sont pas sauvés, a fait un *Āgama*. Parce que les êtres cruels et irascibles font le mal, il a fait un *Āgama*. Parce que les êtres stupides et ignorants s'écartent de ce qui est droit, il a fait un *Āgama*. Parce que ceux qui n'ont pas de piété filiale à l'égard de leurs parents s'écartent des Sages, ne reçoivent pas avec vénération les bienfaits du Buddha et ne tiennent pas compte de ses sublimes avertissements, il a fait un *Āgama*. »

6. 'L'assemblée des *sramaṇa* dit : « Seul Ānanda sait. Il faut que les quatre *Āgama* soient récités par Ānanda. » Le Grand Kāśyapa dit : « Ānanda est un « habit-blanc ». » Il est à craindre qu'il n'ait des sentiments de convoitise et qu'il ne récite pas entièrement les Paroles sacrées. « Les *bhikṣu* dirent :

1. Cf. *supra*, § 2.

« Il faut prendre prétexte de choses anciennes pour interroger et réprimander Ānanda. Il faut le faire monter sur l'estrade 高牀. L'Assemblée des Sages le questionnera d'en bas sur les Paroles sacrées. » Tous dirent : « C'est bien! C'est vraiment conforme à la Grande Règle. »

7. Le *sramana tche-che* 直事 (*karmadāna*) réunit alors la sainte Assemblée et fit sortir Ānanda. Tous ceux de la sainte Assemblée s'assirent, puis on ordonna à Ānanda de s'avancer rapidement. Il s'avança en présence de la sainte Assemblée, baissa la tête et se prosterna. Ceux qui avaient obtenu l'état d'Arhat 應眞 restèrent tous assis comme auparavant. Ceux qui n'étaient pas encore (Arhat) se levèrent tous. Le *sramana tche-che* donna l'ordre à Ānanda de monter s'asseoir sur l'estrade centrale.

8. Ānanda se déroba en disant : « Ce n'est pas ma place. » Les membres de la sainte Assemblée dirent ensemble : « C'est à cause des

4. L'Assemblée se réunit et s'assit en contemplation. Le *bhikṣu tche-che* (*karmadāna*) fit sortir Ānanda. Puis, un instant après, il invita Ānanda à rentrer et à se prosterner devant le *Samgha*. Ceux qui n'avaient pas encore trouvé la Voie, se levèrent tous en son honneur. Le *bhikṣu tche-che* (*karmadāna*) le plaça au centre sur un siège élevé.

5. Alors il s'effaça en disant : « Ce n'est pas le siège d'Ānanda. » L'Assemblée des *bhikṣu* dit : « C'est en considération des Paroles sacrées

Paroles sacrées du Buddha que nous t'honorons à cette place. De toi nous recevrons la Loi sublime du Buddha. »

9. Alors Ānanda s'assit. L'Assemblée des Sages lui demanda : « Tu as commis sept fautes. Le sais-tu ? Quand le Buddha était sur la terre, il te dit : « Le Jambudvipa est très agréable ! » Et tu gardas le silence. »

10. On fit interroger Ānanda par le *śramaṇa tche-che*. Alors Ānanda répondit : « Le Buddha était un Saint Vénérable, véridique et droit, inégalable. N'était-il pas le Maître ? Qu'avais-je besoin de parler ? Si le Buddha était demeuré dans le monde pendant la durée d'un *kalpa*, Maitreya, le Vénérable parfait, aurait-il pu devenir Buddha à sa suite ? »

du Buddha que nous te plaçons sur un siège élevé. Nous allons t'interroger. »

6. Ānanda s'étant installé à cette place, le *Samgha* l'interrogea en ces termes : « Tu as commis de grandes fautes. En as-tu conscience ? Jadis le Buddha dit : « Combien agréable est le Jambudvipa ! » Pourquoi ne répondis-tu pas ? »

7. Le *bhikṣu tche-che* ordonna à Ānanda de descendre. Alors il descendit et répondit : « Le Buddha n'est-il pas le Maître ? Avais-je besoin de parler ? » Les membres du *Samgha* restèrent silencieux. Le *bhikṣu tche-che* ordonna alors à Ānanda de remonter. De nouveau ils lui demandèrent : « Le Buddha t'a dit : « Celui qui a obtenu les quatre pouvoirs magiques (*rddhipāda*) peut demeurer (dans le monde) pendant la fin d'un *kalpa*. » Pourquoi as-tu gardé le silence ? » Ānanda descendit et dit : « Le Buddha a dit : « Quand *Mi-le*彌勒 (Mai-

treya) descendra (sur la terre) pour être Buddha, ceux qui seront récemment entrés dans la Loi atteindront par lui la perfection. Si lui-même (Sākyamuni) était demeuré, qu'adviendrait-il de Maître treya ? »

11. La sainte Assemblée resta silencieuse. Ānanda était sans crainte. Les saints de l'Assemblée dirent tous : « Retourne à ta place. Fils de Celui qui sait, expose la Loi. Tu es l'égal de ceux qui ont entendu la Loi correcte, mais tu es inférieur aux trois *sthavira*. »

12. Ānanda alla ensuite se placer au-dessous des trois (*sthavira*). Puis il éleva la voix et dit : « *I-houan mo siu-t'an* 伊焰摩須檀 (*evam me srutam*, ainsi j'ai entendu). J'ai entendu de la bouche du Buddha. » Tous s'écrièrent : « Comment ! Est-ce possible ? Le Buddha est revenu sur la terre ! Et maintenant encore il parle ! C'est le Buddha que nous entendons parler ainsi. » Parmi les *deva*, les génies, les démons et les *nāga*, les

8. Le *Samgha* resta encore silencieux. Ānanda était effrayé. L'Assemblée des *bhikṣu* dit : « Ô Sage ! Il vous faut, selon l'esprit de la Loi, énoncer entièrement les Paroles sacrées du Buddha. » Il répondit : « Soit ! Qu'il en soit ainsi ! »

9. Ānanda, qui des trois *sthavira* était le dernier, dit : « Ainsi j'ai entendu ; une fois... » Parmi les assistants, ceux qui n'avaient pas encore trouvé la Voie laisserent tous tomber leurs larmes et dirent : « Le Buddha énonçait en Maître les Paroles sacrées ; maintenant quelle calamité ! »

monarques, les ministres, les gens du peuple et les quatre catégories de disciples, il n'y eut personne qui ne se répan-dit en lamentations.

13. Le Grand Kāśyapa et l'Assemblée des Saints Sages choisirent quarante Arhat qui reçurent de la bouche d'Ānanda les quatre *Āgama*.

10. Alors le Grand Kāśyapa choisit dans l'Assemblée quarante Arhat qui reçurent de la bouche d'Ānanda les quatre *Āgama*: l'*Āgama Moyen* (*madhyama*), l'*Āgama Long* (*dirgha*), l'*Āgama de Un-et-plus* (*ekottara*), l'*Āgama mélangé* (*samyukta*). De ces quatre textes, le premier était fait pour les avides et les licencieux, le deuxième pour ceux qui se divertissent et ceux qui sont irascibles, le troisième pour les insensés, le quatrième pour les êtres sans piété filiale qui n'obéissent pas au Maître.

14. Chaque *Āgama* (couvrait) soixante rouleaux d'étoffe. On n'avait pas encore achevé d'écrire les Paroles sacrées quand, dans l'enceinte du mausolée du Buddha, quatre arbres glorieux poussè-

11. Le texte de chacun des quatre *Āgama* couvrait soixante rouleaux d'étoffe. L'Assemblée des *bhikṣu* dit: « Il faut, en copiant ces quatre textes, les répandre dans l'univers. » C'est pourquoi, à

rent spontanément¹. Un de ces arbres se nommait *kia-tchan* 遷栴 (*kāñcana*)², un arbre se nommait *kia-p'i-yen* 遷比延³, un arbre se nommait *a-houo* 阿貨 (*asvattha*), un arbre se nommait *ni-kiulei* 尼拘類 (*nyagrodha*). Le *Sangha* des *bhikṣu* dit : « Nous avons, d'un cœur compatissant, écrit les quatre *Āgama*. Spontanément ont poussé quatre beaux arbres surnaturels. Les quatre *Āgama* sont les arbres de la Voie du Buddha. »

15. Grâce à cette délibération, on reçut les deux cent cinquante défenses pures et claires du *Sangha* des *bhikṣu*, les défenses des *bhikṣuṇī* en cinq cents articles, les défenses des *upāsaka* qui sont au nombre de cinq et les défenses des *upāsikā* qui sont au nombre de dix. Quand

l'endroit où le Buddha fut incinéré, quatre arbres pousserent spontanément¹.

12. Alors, s'étant concer-
tés, ils écrivirent séparément
les douze catégories de Pa-
roles sacrées du Buddha, les
Règlements et défenses et
l'ensemble des préceptes 法
(*dharma*).

1. *Le Parinirvāna et les funérailles du Buddha*, I, p. 200-201, et *Tripiṭ.*, ed. Tōk., XII, 10, p. 46^b.

2. Dans le *Dul-ca*, le premier arbre est appelé *gser čan*, à quoi correspond dans la traduction de Yi-tsing « arbre au latex couleur d'or » (cf. *Le Parinirvāna et les Funérailles*, p. 200). Ceci suggère un original *kāñcana* transcrit ici *kia-tchan*.

3. *Dul-ca* : ser *skyā*; trad. Yi-tsing : « arbre au latex rouge »; c'est-à-dire *kapilā*. Il est possible que *kia-p'i-yen* soit ici pour *kia-p'i-lo*, *yen* 延 étant le substitut fautif de 罷.

ils eurent achevé d'écrire les Paroles sacrées, les membres du *Samgha* des *bhikṣu* mirent tous en pratique les Paroles sacrées et les défenses. En se les transmettant, ils s'instruiront les uns les autres pendant mille années.

16. Ceux qui, au cours de ces mille années, maintiendront les défenses, demeureront au quatrième (ciel), auprès du Buddha Maitreya. Le Bhagavat Maitreya exposera pour les *deva* les Paroles sacrées et la Loi en ces termes : « Aujourd'hui je réunis l'Assemblée. Que tous ceux qui ont maintenu les défenses au temps du Buddha Śākyamuni viennent et se réunissent en ce lieu. » Le Buddha Maitreya dira : « Vous tous, d'un cœur zélé, appliquez votre énergie. Les pratiques sont difficiles à observer au complet. Quel que soit leur nombre, maintenez-les. »

17. Après le *nirvāna* du Buddha, on fit huit mausolées 宗廟 (*stūpa*) ; le neuvième fut le *stūpa* du vase ; le

13. Ceux qui, au cours des mille années, retiendront les Paroles sacrées et les défenses du Buddha renaitront tous par la suite auprès du Buddha Maitreya ; ils seront délivrés par lui et sauvés de la vie, de la mort et des courants (des passions).

dixième fut le *stūpa* du charbon; le onzième fut le *stūpa* des cendres.

18. Le texte sacré est ainsi conçu : « Le Buddha naquit le huitième jour du quatrième mois; il quitta le royaume le huitième jour; le huitième jour il trouva la Voie; le huitième jour il entra dans l'Extinction (*nirvāna*). Sous l'astérisme *fei* 沸 (*puṣya*) il quitta le monde et étudia la Voie; sous l'astérisme *fei* il trouva la Voie; sous l'astérisme *fei* il entra dans le *parinirvāna*. Les herbes et les arbres se recouvrirent de fleurs et de feuillage. Dans tout le royaume les arbres redevinrent luxuriants. Le Buddha les ayant quittés pour entrer dans le *parinirvāna*, les trois mondes et les *deva* dans les cieux perdirent tout leur éclat. Que tous, dans les dix directions, prennent refuge dans le Buddha ! »

CHAPITRE V

Relation de la Compilation du Tripitaka et du Tsa tsang.

Le *Tchouan tsi san tsang ki tsa tsang tchouan* 撰集三藏及雜藏傳 ou *Relation de la Compilation du Tripitaka et du Tsa tsang* (*Tripiṭ.,* éd. Tōkyō, XXIV, 8, p. 32^b et suiv.; Nanjo n° 1465) a été traduit en chinois par un inconnu sous la dynastie des Tsin orientaux 東晉, c'est-à-dire entre 317 et 420. Il se présente sous deux titres : l'un, abrégé, reproduit ci-dessus, l'autre, plus développé et dont voici la traduction : *Relation de la compilation du Tripitaka et du Tsa tsang par Kaśyapa et Ānanda, après le nirvāna du Buddha, dans le royaume de Magadha, au nord de la ville de Seng-k'ie-che 僧伽尸 (Saṃkāśya).*

L'ouvrage est tout entier en vers chinois de 5 caractères. Ces vers se suivent sans que le traducteur ait marqué d'interruption, mais on remarque qu'un groupe de 4 vers offre généralement un sens complet; c'est pourquoi, dans la traduction française, j'ai isolé ces quatrains qui semblent correspondre aux 4 *pāda* d'une strophe indienne. Toutefois les stances 149 et 182 semblent faire exception : la première paraît contenir 5 *pāda* et la seconde 3, ce qui donne pour l'ouvrage entier un nombre de *pāda* exactement divisible par 4.

Les deux traits saillants de cette *Relation* sont le rôle glorieux qu'y joue Ānanda parmi les disciples et la place qu'occupe dans le Canon le *Tsa tsang* 雜藏. Pour rendre le titre de cette collection particulière, Sylvain Lévi et Ed. Chavannes ont proposé : *Kṣudraka Āgama* (*Les Seize arhat protecteurs de la Loi*, dans *Journ. Asiat.*, 1916, II, p. 33 et 37). Le titre et la fin de cette *Relation* indiquent qu'il faut conserver ici pour le mot *tsang* sa valeur usuelle : *pitaka* ; la lecture des stances 140, 184 et suivantes vient confirmer cette indication. J'exposerai plus loin, dans la Troisième Partie, les conséquences qui en découlent et qui sont importantes pour l'histoire du Canon.

On notera enfin l'analogie entre la partie du récit où Mara est dompté par Ānanda et la scène correspondante de l'Açokāvadāna où le même rôle est attribué à Upagupta (*La légende de l'Empereur Açoka*, p. 156-158 et 354-357). Dans les deux cas, Mara est soumis au moyen d'un lien formé de trois cadavres. Un même rite magique, adopté de bonne heure par les Bouddhistes, a donc servi, dans des circonstances différentes, à glorifier deux grands saints particulièrement populaires : Upagupta, l'apôtre de Mathurā, et Ānanda, le patron des *bhiksuni* et des *bahuśruta*.

1 Ayant d'abord adoré le Buddha, puis la Loi (*Dharma*) et le Samgha, ils recueillirent tous et rassemblèrent la Loi, le canon des préceptes (*dharma*)¹.

Eux qui étaient délivrés des cinq enveloppes 益 (*āvaraṇa*), unanimes, ils écoutèrent et recueillirent l'ensemble de la Loi, telle qu'elle avait été énoncée, comme Ānanda la récitait.

Il faut y croire avec joie, car cet Ānanda, qui est égal en sagesse au Buddha, a entendu et rassemblé cette Loi.

Après le *nirvāṇa* du Buddha, Ānanda a transmis la Loi, et, par compassion pour les êtres vivants, il a gardé et retenu les préceptes (*dharma*).

5 Comme on vénère Bhagavat, le Guide de la Voie insurpassé, vénérons de même Ānanda et les autres (Arhat), champ de mérite sans égal.

Sans Ānanda, après le *nirvāṇa* de Celui qui est de la race des Śākyas, la Loi correcte eût disparu, ainsi que les trois Corbeilles.

Le Buddha fit pleuvoir les préceptes (*dharma*) par compassion pour les *deva* et les hommes. Les ayant reçus à pleins vases, Ānanda les a recueillis et retenus.

Le Buddha a par compassion transmis la Loi à Ānanda et celui-ci, à son tour, a définitivement obtenu la délivrance sans les courants des passions (*āsrava*).

L'ensemble de la Loi s'appelle : la Loi-qui-distingue-les-catégories. Semblables au rugissement du lion, telles sont les paroles d'Ānanda.

1. Dans cette strophe, le mot *dharma*, uniformément rendu en chinois par *fa* 法, est pris dans deux sens différents : il désigne d'abord le *Dharma* considéré comme un tout, puis les *dharma* considérés comme les éléments de ce tout. Ici, comme dans la suite du récit, j'ai rendu *Dharma* par « la Loi » et les *dharma* par « les préceptes ».

10 Il est supérieur à tous et il est aimé de tous les *bhikṣu*. La suprématie d'Ānanda, le Buddha l'a lui-même proclamée.

La sagesse surnaturelle ainsi que la sagesse du monde vulgaire, il les possède entièrement. Ānanda est comme la mer.

Vous tous, en conséquence, ayez foi dans Ānanda; écoutez la Loi qu'il rassemble, et vous serez complètement délivrés de la multitude des maux.

Quand le Bhagavat entra dans le *nirvāna*, pour cette raison, la terre trembla, les montagnes et la mer bondirent et bouillonnèrent. Les *deva* et les hommes (dirent) en pleurant :

« Le Bhagavat a surgi tard; combien précoce est son *nirvāna*! Les hommes et les *deva* sont délaissés; les voies sont obstruées par les herbes sauvages. »

15 Les Arhat qui avaient les pénétrations surnaturelles, la vision totale et les pouvoirs magiques (*rddhipāda*) vinrent tous à *Kiu-yi* 拘夷 (Kuśinārā) pour rendre hommage au Bhagavat.

Au nombre de 84.000, parvenus à l'épuisement des courants, respectés des *deva* et des hommes, champ de mérite insurpassé,

Les Arhat du Jambudvipa vinrent tous (au lieu) du *nirvāna* du Bhagavat et s'y assemblèrent.

A part se trouvaient Ceux-qui-ne-reviennent-pas (*anāgāmin*), Ceux-qui-peuvent-continûment-se-rapprocher-du-Fruit (*sakṛdāgāmin*), Ceux-qui-sont-dans-le-courant (*śrotāpanna*) et progressent dans l'étude (*śaikṣa*); ces catégories formaient un groupe.

Il y avait d'innombrables centaines de mille de *bhikṣu brahmaçarin*. Les mains levées, ils marchaient en gémissant : « Où est-il allé, le Bhagavat ?

20 « Nous sommes aveugles et sourds. Les trois venins ne sont pas encore détruits; nous sommes tombés dans les cinq Voies mauvaises (*gati*); qui nous en tirera ? »

Les *bhiksuni* étaient au nombre de 35.000. Quelques-unes d'entre elles avaient les pénétrations surnaturelles (*abhijñā*) ; les unes avaient les courants ; les autres avaient épuisé les courants.

Śakradevendra, Brahmā et d'innombrables dieux vinrent, apportant en hâte des rameaux fleuris de *wen-t'o* 文陀 (*mandara*).

Les quatre grands rois de *deva*, conduisant chacun leur suite, vinrent tous, apportant en hâte du santal (*candana*) et des colliers.

En outre, les *deva* du monde du Désir (*kāmaloka*), ceux qui ont une forme et ceux qui n'ont pas de forme, au nombre de 9.600.000, vinrent tous à Kuśinārā.

25 Le roi des Śākyas Sans-peur (Abhaya ?), avec 80.000 éléphants ayant des défenses et 80.000 chevaux (de races) renommées, vint à Kuśinārā.

Le roi Lune 月 (Candra ?) de Śrāvasti, énergique et savant, avec 70.000 éléphants (de races) renommées, vint à Kuśinārā.

Le roi Ajātaśatru, sévère et ayant foi dans le Buddha, vint, en pleurant de pitié, avec 75.000 éléphants.

Le roi du *P'an-tchö-li* 檳闍梨 (Pancala), glorieux et accompli, avec 60.000 éléphants et chevaux, vint à Kuśinārā.

Les rois gémissants¹ et pleins de compassion, doux, superbes et généreux, vinrent se joindre à l'Assemblée, chacun avec 50.000 (de ces animaux).

30 Les rois des royaumes des Parfums de l'Occident, tout équipés, avec leurs troupes réparties en quatre corps et comptant des centaines de mille (individus),

arrivèrent en hâte, désireux de voir le corps du Buddha. Le roi des *nāga*, pleurant, suivait les rois.

1. La transcription suppose un original prâkrit où les thèmes en -a faisaient le nominatif en -i ou -e.

2. Au lieu de 名 de l'édition coréenne, j'adopte la leçon 袞 des trois éditions chinoises.

La multitude des gens de *Wei-ye-li* 維耶離 (Vaiśālī), avec des éléphants, des chevaux et des chars, semblables à des *deva*, vinrent à Kuśinārā.

D'innombrables gens du commun, ayant la foi pure, en voyant le Buddha, se dirent : « Maintenant qu'il s'est éteint, efforçons-nous (d'atteindre) au *nirvāṇa*¹. »

Des êtres vivants du monde entier, au nombre de 3.600.000, vinrent à Kuśinārā, apportant des présents de deuil.

35 Un espace carré de cent *yeou-yen* 由延 (*yojana*) de côté, au centre duquel s'élevait (la ville) de Kuśinārā, était plein de *deva* et d'hommes, et il n'y avait sur le sol aucune place vide.

Les *deva* répandirent des fleurs et rendirent hommage au corps du Buddha. Ils firent entendre une musique divine et pleuvoir des parfums en poudre.

Les rois et les dignitaires de leur entourage s'approchèrent du corps du Buddha, tous adorèrent les pieds du Buddha, puis se tinrent debout autour de lui.

Les rois, gémissant et pleurant, levèrent les mains et se lamentèrent ainsi : « Nous ne verrons plus le Buddha exposer la Loi pour la multitude ! »

Ajataśatru, en pleurant, vint gémir aux pieds du Buddha (et dit) : « Moi qui ai les cinq souillures, prenez-moi, mais pour me remettre à qui ? »

40 Les rois entourèrent le corps et, jetant leurs joyaux, ils l'en recouvrirent. On fit entendre à la fois de nombreux instruments de musique, et on enduisit la couche d'une pâte parfumée.

On souleva le corps, (on le mit) dans un cercueil de fer qu'on remplit d'huile de sésame. La terre trembla. Les rois gémirent.

Les *deva* versèrent des larmes dont les gouttes humectè-

1. Au lieu de 観, je lis 謹.

rent le sol. Les rois des *deva* firent tomber la pluie de leurs larmes et gémissirent tous à la fois.

Du bois de *candana* (santal) céleste, des (joyaux) *jou-i* 如意 *cintāmanī*, des parfums divers étaient entassés sur le sol. Les rois¹ formaient quatre groupes.

Le Grand Kāśyapa et les autres religieux de l'Assemblée étaient assis sur des sièges élevés, honorés par tous les êtres vivants. Grand était ce champ de mérite.

45 Kāśyapa, le chef de l'Assemblée, les sages *bhikṣu* et *bhikṣunī*, l'Indra des *deva* et les rois des hommes brûlèrent ensemble le cadavre.

Au moment où ils incinéraient le corps, les *deva* et les hommes gémissirent : « Hélas ! malheur ! Qu'allons-nous devenir ? »

Après lui avoir rendu hommage pendant sept jours, les *deva* recueillirent entièrement (ses restes). Ils en firent huit parts ; le vase qui les contenait fut la neuvième (part).

Puis chacun retourna chez soi, les rois ainsi que les hommes du commun ; les *deva* remontèrent aux cieux et les huit catégories de génies s'en allèrent.

Ce qui restait (en sus) des huit parts, les *deva*, les *nāga* et les génies l'obtinrent. Les Malla de Kuśinārā reçurent une part et élevèrent un *stūpa*.

50 Sur les huit parts on éleva huit *stūpa*. Le neuvième fut le *stūpa* du Vase. Le *stūpa* du charbon (du bûcher) fut le dixième (de ceux) qu'on érigea dans le Jambudvipa.

Kāśyapa, le chef du Saṅgha, sortit de Kuśinārā ; il se rendit dans le royaume de Magadha et réunit les membres du Saṅgha.

Kāśyapa dit au Saṅgha : « *Bhikṣu*, ne partez pas ! Il faut qu'ensemble nous nous réunissions pour empêcher la ruine de la Loi. »

1. L'édit. des Yuan et celle des Ming ont 天 *deva* au lieu de rois.

Dans l'espace, Kāśyapa fit résonner le *k'ien* 積 (*gandī*). Voulant que la Loi durât longtemps et fût victorieuse des démons,

Kāśyapa dit au Samgha, ainsi qu'aux *deva* et aux hommes : « Il faut maintenant rassembler la Loi pour la tranquillité des êtres vivants.

55 « Bien que le Buddha soit entré dans le *nirvāṇa*, les quatre Vérités subsistent comme auparavant. Les huit Voies demeurent encore, qui permettent d'atteindre au *nirvāṇa*.

« Sous les Buddha précédents, la vie humaine était longue et les hommes avaient des mérites. Le soleil de la Loi qu'ils nous ont laissée s'approche (du couchant) ; avant longtemps il disparaîtra.

« Pour les hommes d'à présent, brève est la vie. Ce Buddha surgit le septième. Après son *nirvāṇa*, comment la Loi pourrait-elle demeurer longtemps !

« Ceux-qui-ne-reviennent-pas (*anāgāmin*) et Ceux-qui-s'approchent-continûment-(du-Fruit) (*sakṛdāgāmin*) n'ont pas encore de la Voie une vue parfaite ; ils ne pourront entrer (dans l'Assemblée), aujourd'hui qu'on rassemble le *saṃgha* des Véridiques (Arhat).

« Ceux qui ont l'œil divin, les pouvoirs magiques (*rddhi-pāda*), les six pénétrations surnaturelles, qui ont rejeté le moi et qui sont complètement *Lo-han* (Arhat), ce sont ceux-là qu'aujourd'hui je rassemble. »

60 La multitude ayant entendu la voix qui l'exhortait, chacun vint à la réunion. Ils étaient une foule de 80.000 qui, tous, avaient épuisé les courants.

Kāśyapa demanda : « Frère *A-na-liu* 阿那律 (Aniruddha) ! contemple partout les Arhat (pour voir) si quelqu'un d'entre eux n'est pas venu. »

Alors Aniruddha contempla les grands milliers de mondes, et il vit qu'au ciel des *Trāyastriṁśa* se trouvait *Kiaohouan-po* 憨桓鉢 (Gavāmpati).

Aniruddha dit à Kāsyapa : « Gavām(pati) est au (ciel des) Trāyāstrīmśa. Il est Arhat ! Il a épuisé les courants. Aujourd’hui il n'est pas venu à l'Assemblée.

Kāsyapa le convoqua, mais il ne vint pas. (Gavāmpati dit) : « Le Bhagavat est entré dans le *nirvāna*. Le monde est vide ; je ne m'en soucie plus. »

65 Kāsyapa se dit en lui-même : « Y a-t-il un *bhikṣu* capable de composer les textes sacrés (contenant) les préceptes que le Buddha a prononcés ? »

Il regarda de toutes parts et il ne vit personne qui pût rassembler les douze catégories de textes sacrés (contenant) la Loi (*dharma*) et le Sens (*artha*) que le Buddha a prononcés.

Il n'y avait qu'Ānanda et il était *śrotāpanna*. (Kāsyapa dit) : « Il faut trouver un moyen pour qu'il réussisse à épouser les courants. »

Alors le *sthavira* contempla l'esprit d'Ānanda et vit qu'il était compatissant et qu'avant peu il trouverait la Voie.

Kāsyapa dit à Ānanda : « Tu ne peux pas entrer dans l'Assemblée, tu ne dois pas y entrer ; il faut maintenant que tu sortes. »

70 Ānanda dit : « Pourquoi cela, ô *sthavira* ? Quelle faute ai-je commise à l'égard des trois choses vénérables ? »

Kāsyapa répondit : « Frère ! tu veux le savoir ? Tu as commis de grandes fautes à l'égard du Buddha et de l'Assemblée.

« Par ton fait, la durée de la Loi du Buddha a été réduite à mille ans, parce que tu as encouragé le Buddha à sauver sa mère¹.

« Les défenses de peu d'importance, le Buddha voulait qu'on les distinguât. Pourquoi ne lui as-tu pas demandé quelles étaient les défenses de peu d'importance ?

1. Ou plutôt sa tante Gautami Prajāpati en faveur de qui le Buddha avait admis l'institution des nonnes.

« A ce moment-là, à quoi pensais-tu ? Tu t'es conduit légèrement à l'égard des défenses. Maintenant que le Buddha est entré dans le *nirvāna*, qui interrogerons-nous ?

75 « Tu as foulé aux pieds le grand manteau du Buddha. Le Buddha, étant altéré, a demandé de l'eau; tu ne lui en as pas donné. Ne sont-ce pas là des fautes ?

« Ces fautes successives et nombreuses, c'est toi qui les as commises; mais ce n'est point ta bouche qui les confesse. Il faut donc que tu sortes. »

Ānanda poussa un profond soupir. Attristé et effrayé, il laissa tomber ses larmes (et dit) : « Le Buddha vient de disparaître. Auprès de qui trouverai-je un appui ? »

La-dessus, il partit. Il s'assit sous un arbre. Il rejeta ses liens et obtint l'épuisement des courants, et, dès lors, fut exalté dans la Loi du Buddha.

Entouré d'innombrables centaines de mille *deva*, Ānanda se rendit à la Grande Assemblée (comme) un lion sans peur.

80 Kāshyapa l'aperçut de loin et dit aux membres du Samgha : « Levez-vous vite tous ! Voici Ānanda qui vient ! »

Dans la multitude de plus de 80.000 (individus) qui tous étaient sans souillures, Kāshyapa, le chef suprême, joignit les mains, se leva et s'avança à la rencontre (d'Ānanda).

Kāshyapa, levant les mains, souhaita la bienvenue à Ānanda, puis le fit monter sur un siège élevé pour qu'il dirigeât le Samgha, (et lui dit) :

« Ô Véridique et Grand Ānanda ! tu es l'œil de cette multitude. Tu as servi le Buddha jusqu'à la fin, ô *K'iu-t'an* 罷釤 (Gautama), et ton mérite est parfait. »

« Contemple ce Samgha, ainsi que la multitude des *deva*. Le monde est depuis longtemps malade. Il souffre des trois maux.

85 « Dans le monde il n'y a plus de maître pour conduire

(les êtres) au *nirvâna*. Vite, ensemble, d'un cœur compatisant, exposons la Loi pour la multitude ! »

Ānanda resta silencieux. Kāśyapa le pria en ces termes : « Monte sur le siège élevé, souris joyeusement et profère le rugissement du lion. »

Kāśyapa se dit en lui-même : « Espérons qu'il pourra parler et qu'Ānanda, en ce jour, sauvera les *deva* et les hommes. »

Kāśyapa, élevant la voix, adressa aux êtres vivants une grande proclamation : « Que ceux qui veulent être sauvés viennent tous ici ! »

« Tels que le Buddha les a énoncés, les préceptes (*dharma*) de toute sorte qui détruisent les maux des êtres vivants ; Ānanda va les énoncer.

90 « La Loi de l'Omniscient est comme une jonchée de fleurs diverses. Ānanda va la rassembler en distinguant les trois Corbeilles.

« La Loi que le Tathāgata a énoncée, le *sthavira* Ānanda, (monté) sur le siège élevé, va derechef la publier, conformément au désir de la multitude.

« Que les dix régions l'entendent ! » Les *deva*, les dragons (*nâga*), les démons, les génies, les disciples des quatre catégories, ayant entendu la proclamation, arrivèrent.

De même que des hommes altérés, n'ayant qu'une seule pensée : celle de se désaltérer, accoururent en hâte auprès d'un fleuve et y boivent ;

De même les *deva*, les dragons (*nâga*), les démons, les génies, les disciples des quatre catégories s'avancèrent vers Ānanda pour entendre de lui la Loi.

95 En outre une multitude innombrable : Ceux-qui-progressent-dans-l'étude et Ceux-qui-voient-la-Voie, Ceux-qui-s'approchent-continûment-(du-Fruit) (*sakrdâgâmin*) et Ceux-qui-ne-reviennent-pas (*anâgâmin*), désireux d'entendre, vinrent ensuite.

Ceux qui avaient la Voie de *a-na-han* 阿那含 (*anāgāmin*) étaient au nombre de 21.000 ; la multitude des *sseu-t'o-han* 斯陀含 (*sakṛdagāmin*) étaient au nombre de 42.000 ; le *samgha* des *sieou-t'o-yuan* 須陀洹 (*śrotāpanna*) était de 84.000, et les derniers venus de cette catégorie désiraient aussi entendre la Loi.

Tous les rois rassemblèrent leurs ministres et leurs armées. A voir le maintien d'Ānanda, la multitude se réjouit tout entière.

La Grande Assemblée s'assit en ordre dans un espace carré de dix *yojana* de côté. Ānanda se tenait au centre, semblable à la lune pleine et brillante.

Śakradevendra se tenait à sa droite et le dieu Brahmā était à sa gauche. Et ils servaient Ānanda comme (ils faisaient pour) le Buddha lorsqu'il était sur la terre.

100 Indra récita cette *gāthā* de louanges : « Fils de *deva* (*devaputra*) ! réjouissez-vous de voir dans la Grande Assemblée Ānanda sans peur.

« De même (qu'au temps) où il faisait tourner la roue de la Loi, vous entouriez le Buddha encore vivant, considérez avec respect le visage d'Ānanda, dont le maintien est sublime. »

Le dieu Brahmā, de même qu'il avait jadis prié le Thatā-gata : « Ô Bhagavat, expose la Loi ! » fit de même en s'adressant à Ānanda.

Averti par la renommée, Māra vint également en ce lieu, accompagné de ses épouses, ainsi que de ses ministres et de son armée.

Le Mauvais (*pāpiyān*) regarda l'Assemblée si nombreuse. Ānanda était au centre semblable au soleil éclatant.

105 Le chignon d'Ānanda se dressait et ressemblait au sommet d'une montagne. Sa nuque brillait de l'éclat du soleil et éclairait l'Assemblée.

Le chignon de Nanda 難陀 se dressait ; Kāśyapa avait la

nuque éclatante; Aniruddha, de son regard pénétrant, contemplait les grands milliers (de mondes)¹.

Les rois qui étaient dans l'Assemblée, ainsi que la foule de leurs ministres et la multitude de leurs gens qui se comptaient par centaines de millions, se tenaient tous en ce lieu.

Ānanda, réjoui par la vue de l'Assemblée, était comme un héros. Le Mauvais, inquiet et haineux, nourrissait dans son cœur une ardeur combative.

Le Mauvais se dit en lui-même : « Pour un Buddha qui s'est éteint, voici qu'il en surgit trois autres. La puissance du Buddha était grande.

110 « Après le *nirvāna* de Gautama, je me suis dit qu'enfin j'étais délivré. Mais le degré auquel ont atteint les trois que voici est très élevé.

« En voyant l'Extinction du Buddha, mon cœur s'est réjoui fort. Si la Loi de Gautama était ruinée, il n'y aurait plus d'adversaire qui me résiste.

« Il faut trouver le moyen de détruire cette Loi affaiblie, ainsi que les quatre catégories de disciples et les souverains des royaumes. »

Alors Māra donna ses instructions. Il ordonna à ses généraux, tels des lions, de rassembler en hâte les quatre corps d'armée pour anéantir cette Loi.

Alors il fit surgir des soldats par métamorphose, et les chefs des quatre corps d'armée investirent la Grande Assemblée en poussant des cris effroyables.

115 Ils se saisirent des religieux et des (fidèles) des deux

1. Il semble qu'on ait ajouté Nanda au groupe des trois grands personnages : Ānanda, Kāśyapa et Aniruddha afin d'obtenir quatre *sthāvirā*. Les stances 109 et 110 ne glorifient que les trois grands disciples. Nanda, plus obscur, a peut-être été ajouté lorsque l'administration de la Communauté exigea le concours de 4 *sthāvirā*. Peut-être aussi faut-il lire Ānanda au lieu de Nanda.

sexes ayant la foi pure ; ils mirent à mort des rois et détruisirent l'aire de la Voie.

Les membres de l'Assemblée furent effrayés. Les quatre catégories (de disciples) pensèrent : « D'où vient ceci ? » et ceux qui n'étaient pas encore arrivés à la perfection concurent des doutes.

Les rois, entendant les cris, ressentirent tous de l'effroi, et, voyant la foule des soldats de Māra, tous spontanément prirent leurs armes.

Ānanda se dit en lui-même : « Qui vient nous troubler ? » Il vit la multitude des soldats et sut que c'était Māra.

Alors Ānanda sourit et ordonna aux rois : « Arrêtez-vous ! Cette multitude désordonnée, je vais moi-même la soumettre. »

120 Ānanda, par la force de sa sagesse (*prajñā*), et Kāśyapa, par la force de son énergie (*virya*), étendirent le bras et saisirent Māra. Ils lui attachèrent trois cadavres à la gorge.

Le premier était un cadavre d'homme, le second un cadavre de chien, le troisième un cadavre de serpent. La graisse (de ces cadavres) était décomposée ; on ne les approchait qu'avec répugnance.

Alors Māra, faisant sa soumission, demanda : « Ô Kāśyapa ! montre-toi généreux ! Convient-il qu'un Arhat cause la perte de quelqu'un ? »

« Ô Kāśyapa ! j'ai jadis tourmenté à l'extrême le Buddha gracieux. Le Bhagavat ne m'a jamais tourmenté comme tu le fais maintenant. »

(Kāśyapa) répondit : « Le Buddha fut compatissant, Aucun être vivant ne fut jamais blessé par Celui qui avait pour armure la miséricorde.

125 « Nous réunissons la Loi et nous voulons la faire prospérer longtemps. Pourquoi viens-tu troubler notre Assemblée ? »

Alors Māra joignit les mains et, s'adressant à Ānanda, il

dit : « Vous tous, lâchez-moi ! Je ne tourmenterai plus les hommes. »

Ānanda lui fit prêter serment et Kāśyapa fit de même. (Māra) dit : « Si par la suite je trouble l'Assemblée, que ces cadavres reviennent former une cangue autour de mon cou. »

Les trois cadavres disparurent par enchantement et le Mauvais fut relâché. Alors Māra, triste et craintif, se tint debout à l'écart.

Les *deva* s'écrièrent : « Bien ! La Loi du Buddha est victorieuse. La Loi qu'il a laissée subsistera longtemps. Qu'elle triomphe toujours de Māra ! »

130 Kāśyapa donna cet ordre à ceux de l'Assemblée : « Entrez tous dans la méditation correcte. Ānanda va maintenant énoncer la Loi telle qu'elle a été exposée par le Buddha. »

Les rois se levèrent ensemble, joignirent les mains et attendirent. Les *deva* se réjouirent tous. Les Sages regardèrent le visage (d'Ānanda).

Kāśyapa dit à Ānanda : « Le moment est venu de réciter les Paroles sacrées (*king*) 經. Expose-nous le contenu de cette cassette de joyaux et énonce clairement la Loi suprême.

Qu'entend-on par Un-et-plus 増一 (*ekottara*) ? Qu'entend-on par Dix-et-plus 增十 (*dasottara*) ? Qu'entend-on par Causes fondamentales 本起 (*mūlaparyāya*) ? Qu'entend-on par Domaines 界 (*dhātu*) ? »

Ānanda sourit longuement. Tel un lion, il se secoua et souffla. Dans les quatre directions il regarda la multitude assise. Il dit : « Ainsi j'ai entendu... »

135 A peine avait-il parlé que la terre en fut ébranlée. Des *deva* et des hommes au nombre de cent mille obtinrent l'Œil de la Loi.

« A Śrāvasti, l'Un-et-plus. A *Ming-pei* 名彼¹, le Dix-et-plus. Chez les Śākyas, les Causes fondamentales. Au Magadha, les Domaines². »

Il fit de même pour les autres Paroles sacrées. Suivant les lieux où elles avaient été énoncées, Ānanda récita les Paroles sacrées pour la Grande Assemblée.

Ayant réuni complètement les Paroles sacrées (*sūtra*), il en fit une première Corbeille. Avec les Règlements (*Vinaya*) il fit une seconde Corbeille. Avec la Grande Loi (*Abhidharma*), il fit une troisième Corbeille.

Les Paroles sacrées enregistrées devinrent les *āgama*, les Règlements des défenses et la Grande Loi. Ces trois parties particulières formèrent les trois Corbeilles (*tripitaka*).

140 Ayant récité les grands textes fondamentaux, il rédigea les autres préceptes (*dharma*). Il rassembla la masse des mélanges et en fit encore une Corbeille (*pitaka*).

Il partagea les *king* 經 (*sūtra*) en quatre parties nommées *A-han* 阿含 (*āgama*) : le Un-et-plus (*ekottara*), l'*āgama* Moyen (*madhyama*), le Long (*dirgha*) et le Mélangé (*samyukta*), soit quatre *āgama*.

Le *P'i-ni* 毗尼 (*Vinaya*) (indique) les règles qu'il faut suivre; la série des fautes; ce qui suffit pour vivre. (Il traite) de ceux qui, depuis longtemps, ont obtenu la perfection et des novices, et enfin des austérités.

Les parties de l'*Abhidharma* sont nommées d'après le lieu de leur production; les distinctions (*vibhaṅga*) viennent en premier lieu; puis les choses diverses.

1. Dans *Dīgha-nikāya*, III, p. 272, c'est à Campā que le Buddha prononce le *Dasuttara suttanta*. Mais on ne voit pas bien comment Campā ou même le locatif *Campāyāḥ* aurait été transcrit *Ming-pei*.

2. Si l'on admet que *Ming-pei* traduit Campā, on peut peut-être rétablir rétablir ici le *stotra* original :

Ekottaram ca Śrāvastyāḥ Campāyāḥ (?) ca Daśottaram
Śākyesu Mūlaparyāyo Magadheṣu ca dhātavāḥ.

Kāśyapa demanda à Ānanda quel était le sens (des noms) des quatre *āgama* : Un-et-plus, Moyen *āgama*, Long et Mélangé.

145 Ānanda répondit point par point : « Le *bhikṣu* pense 念 au Buddha pour régler sa pensée, c'est pourquoi on le nomme : Un-et-plus¹. »

Les deux préceptes (*dharma*) qui suivent sont : la réflexion (*manasikāra*) et la bonne pensée (*bodhicitta*). Ces deux préceptes produisent la stabilisation des modalités de la-pensée.

La section du Trois (traite) des trois connaissances (*vidyā*), la connaissance des vies antérieures et l'épuisement des courants. La section du Quatre (traite) des quatre Vérités². La section du Cinq (traite) des cinq organes des sens.

La section du Six (traite) des six éléments 大 ; La section du Sept (traite) des sept parties de la *bodhi* (*bodhyāṅga*). La section du Huit (traite) des huit appuis 捏. La section du Neuf (traite) des neuf séjours³.

La section du Dix (traite) des dix forces. Dans la section du Onze est le *sūtra* nommé : le bouvier⁴. Enfin le *sūtra* de la bienveillance. C'est le dernier *sūtra* de l'Un-et-plus⁵.

150 Du contenu de chaque *sūtra*, il a fallu dégager une à une les données numériques de ce *sūtra*, c'est pourquoi le nom est : Un-et-plus (*ekottara*).

De même qu'un dessinateur analyse les traits d'un

1. L'*Ekottara-āgama* traduit en chinois, contrairement à l'*Ārguttara-nikāya*, commence en fait par 念.

2. Les quatre vérités ouvrent la série des Quatre dans le recueil chinois et non dans l'*Ānguttara* pali.

3. Les neuf séjours (*sattvādāsa*) ouvrent la série des Neuvaines dans le recueil chinois, tandis qu'ils forment le 24^e *sutta* de la collection pali.

4. Sur « les qualités du bouvier », cf. Sylvain Lévi, *Avgaghosa*, dans *Journal Asiat.*, 1908, II, p. 140. Le bouvier ouvre la section des Onze en chinois tandis qu'il forme le 18^e *sutta* de l'*Ekādaśa* *nipāta* pali.

5. J'ajoute à cette stance un cinquième groupe de 4 mots qui paraît faire corps avec elle.

ensemble, (de même) le Un-et-plus (*ekottara*), bien qu'il soit unique, est un assemblage de diverses (parties).

Ainsi, dans l'infinie diversité des remèdes, on nomme telle ou telle drogue suivant la maladie à laquelle elle s'applique. C'est pourquoi on l'appelle : Un-et-plus.

De même que des fils successifs, quand on les dispose en trame et en chaîne, forment une étoffe, de même les énoncés successifs forment le Un-et-plus.

De même que les noms correspondant aux objets sont des groupes de sons dans l'espace, (de même) toute sorte de *sūtra* (se réduit à des données numériques). C'est pourquoi le nom est : Un-et-plus.

155 De même qu'avec des herbes, du bois, de la boue et de la terre on édifie des murs, et qu'en entourant et recouvrant un espace vide on obtient une maison,

De même le don et les défenses font renaitre au ciel et obtenir le *nirvāna*, et le tout sert de clôture au Sens (*artha*). C'est pourquoi le nom est : Un-et-plus.

De même qu'une seule sorte d'argile se change en ustensiles de plusieurs espèces, l'unique Un-et-plus combine les Sens (*artha*) de toute sorte.

Par conséquent, il faut savoir que l'énoncé des Sens de toute sorte, ce livre sacré l'expose entièrement, et il faut retenir le Un-et-plus (*ekottara*).

Ni très long ni extrêmement court, combinant les Sens qui sont bien assortis, tel est ce qu'on appelle le Moyen *āgama*.

160 L'expression n'en est ni grossière ni subtile à l'excès. Les mots et le Sens sont au même niveau. C'est pourquoi on l'appelle le Moyen.

Il néglige ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous ; il énonce les préceptes (*dharma*) moyens. Il laisse de côté l'au-delà et le moi. C'est pourquoi on l'appelle le Moyen *āgama*.

Ce qui est petit est néfaste. Ce qui est grand est néfaste. (Par lui), l'ignorance et le doute sont complètement supprimés. Il fait contempler les vérités exactes. C'est pourquoi on l'appelle le Moyen.

L'ouvrage où est longuement exposée, en remontant jusqu'aux âges antérieurs, la succession des *Kalpa* et des âges, est appelé pour cette raison le Long *āgama*.

Les séjours ~~il~~ y sont énumérés et, (même) au ciel du Plaisir (*Tuṣita*), ceux qui l'entendent se réjouissent. C'est pourquoi on l'appelle le Long.

165 Il y est traité des Buddha antérieurs des sept âges, ainsi que de l'acquisition du Grand Véhicule et du *nirvāna* du Buddha. C'est pourquoi on l'appelle le Long.

Les joyaux (*ratna*) y sont dénombrés ; il y est souvent traité de Ceux qui font tourner la roue (*Cakravartin*). Les rois ont plaisir à l'entendre. C'est pourquoi on l'appelle le Long.

Les préceptes sur lesquels il faut s'appuyer et dont l'étude fait oublier le plaisir et désirer rompre ses liens, on les appelle pour cette raison Liés 雜 (*samyukta*).

Ces préceptes sont le *teng-han* 等舍 (*saṃ[yukta] āgama*). La saveur du Sens y est au complet; ceux qui l'entendent ont leurs doutes tranchés; c'est pourquoi on l'appelle *teng-han*.

Il est la terre de la Pratique (*caryā*) à laquelle on accède par la méditation et la sagesse; il fait voir d'une manière égale tous les phénomènes (*dharma*); c'est pourquoi on l'appelle *teng-han*.

170 Si on néglige ce texte qui est au milieu et qu'on s'attache aux deux extrêmes pour les pratiquer, alors entendre ne fait que multiplier les doutes. C'est pourquoi on l'appelle *teng-han*.

Les *sūtra* mélangés hors séries et les *gāthā* de louanges

des *deva* y sont tous incorporés. C'est pourquoi on l'appelle *teng-han*.

Pour ceux qui sont le plus intimement rapprochés de la Loi, ce qui fait obtenir un esprit bon et pur et tranche les contestations, c'est ce qu'on appelle pour cette raison : les règlements des défenses.

Les prescriptions contenues dans l'exposé détaillé (*vibhangā*) font obtenir une énergie (*virya*) pure. Ceux qui les entendent sont tous refrénés. C'est ce qu'on appelle les règlements des défenses.

Les *bhikṣu*, en les pratiquant, obtiennent le succès dans le juste milieu. Ils brisent la multitude des liens. C'est ce qu'on appelle les règlements des défenses.

175 Les *bhikṣu* qui toléraient la souillure des liens, en les étudiant, abandonnent les mauvaises pratiques. C'est ce qu'on appelle les règlements des défenses.

Ils font contempler les phénomènes (*dharma*), font obtenir la prospérité qui vient de la Loi et font tomber l'ambroisie sur la terre. C'est pourquoi on les appelle *P'i-ni* (Vinaya).

Quand l'œuvre de *Kia-tchan* 遷 檀 (Katyāyana) fut achevée, il la prit et la présenta au Buddha. Le Buddha dit : « C'est la Loi suprême. » Il faut l'appeler Loi suprême (Abhidharma).

Placée au juste milieu, elle détruit l'ignorance et fait prospérer le monde. Elle est la lumière de la multitude des textes sacrés. C'est pourquoi on l'appelle Grande Loi.

Elle maintient complètement les hérétiques. Elle terrasse leur orgueil¹. Elle est la bannière et le sceau de la multitude des préceptes (*dharma*). C'est pourquoi on l'appelle la Grande Loi.

1. Sur l'expression *kong-kao* 貢 高 « orgueil », cf. Ed. Chavannes et P. Pelliot, *Un traité manichéen...* dans *Journal Asiat.*, 1913, I, p. 104, n. 1.

180 Semblable à une lampe brillante, elle éclaire la multitude des objets et fait voir leurs formes. C'est pourquoi on l'appelle la Grande Loi.

Elle est le Sens de la multitude des livres sacrés. Elle est comme une mer d'ambroisie. Elle est la saveur des préceptes (*dharma*). Tel est le sens de : Grande Loi (Abhidharma).

Les textes sacrés (*sūtra*) et les règlements des défenses (*Vinaya*), qu'on les médite avec zèle, qu'on les retienne, qu'on les empêche de se perdre¹.

Quand on eut lié ensemble les trois Corbeilles et analysé le sens des mots, les *bhikṣu* et les *deva* par milliers de myriades dirent : « Bien ! » Kāśyapa demanda en outre :

« Qu'entend-on par la quatrième Corbeille ? Il faut qu'Ānanda le dise pour le bien des êtres vivants. » Ānanda répondit :

185 « Ces exposés diffèrent tous suivant la multitude d'intentions et d'actes (qu'ils énoncent). C'est pourquoi on les appelle Corbeille des Mélanges 雜 藏 (*Tsa tsang*).

« Le récit fait par les Buddha de leurs existences antérieures, ainsi que par les Arhat, les dieux, Brahmā et les hérétiques, c'est ce qu'on appelle la Corbeille des Mélanges (*Tsa tsang*).

« Il renferme de nombreuses *gāthā*, la question sur les douzes causes, les divers moyens d'entrée (*āyatana*). C'est ce qu'on appelle la Corbeille des Mélanges (*Tsa soei* 雜 歲)².

« (Il expose) les causes résultant des existences (successives) du Bodhisattva au cours de trois *a-seng-k'i* 阿 僧 祇 (*asam-khyeya*). C'est pourquoi on l'appelle Corbeille des Mélanges (*San tsang*)³.

« Les causes (résultant) de ces nombreuses existences antérieures et les nombreux effets qu'elles produisent, c'est

1. J'admetts qu'il manque au vers un groupe de quatre mots.

2. Le caractère 歲 est ici sans doute une erreur graphique pour 藏.

3. *San-tsang* 三 藏 est peut-être ici pour *saṃ[yukta]-piṭaka*, à moins que le caractère *san* n'ait été écrit par erreur au lieu de *tsa*.

ce qu'à la différence des *āgama* on appelle Corbeille des Mélanges.

190 « La Loi contenue dans la Corbeille des Mélanges célèbre les naissances du Bodhisattva. Dans ce (récit), le Sens est plus varié que dans les trois Corbeilles.

« Les préceptes (*dharma*) réunis ensemble et rassemblés en un seul corps, quels *bhikṣu* pourraient les retenir au complet ?

« Dans les temps à venir, il y aura parmi les *bhikṣu* beaucoup d'ignorants. Ceux-ci ne pourront retenir entièrement les trois Corbeilles.

« Plus tard, ceux qui auront le rang de Maitre tireront des stances des textes sacrés. Par suite de cet accroissement (du texte), on ne sera plus d'accord.

« Ici et là il y en aura qui préféreront les quatre *āgama*. D'autres préféreront le Vinaya. D'autres préféreront la Grande Loi (Abhidharma).

195 « D'autres préféreront les stances supplémentaires 外
額. D'autres préféreront la Corbeille des Mélanges. D'où une pluralité de noms pour désigner l'ensemble des préceptes (*dharma*). »

On composa les quatre *āgama*; on rassembla et on rédigea les Nombres ainsi que les Règlements (Vinaya) et la Grande Loi (Abhidharma). On les réunit et on en fit trois Corbeilles.

Quand ils eurent entendu la Loi, les *deva*, les génies, et parmi les hommes 3.000 *bhikṣu* obtinrent l'épuisement des courants.

Ceux-qui-ne-reviennent-pas (*anāgāmin*) furent au nombre de 8.000 et Ceux-qui-s'approchent-continûment-du-Fruit (*sakrdāgāmin*) au nombre de 10.000. D'innombrables *deva* et hommes obtinrent de voir la Voie.

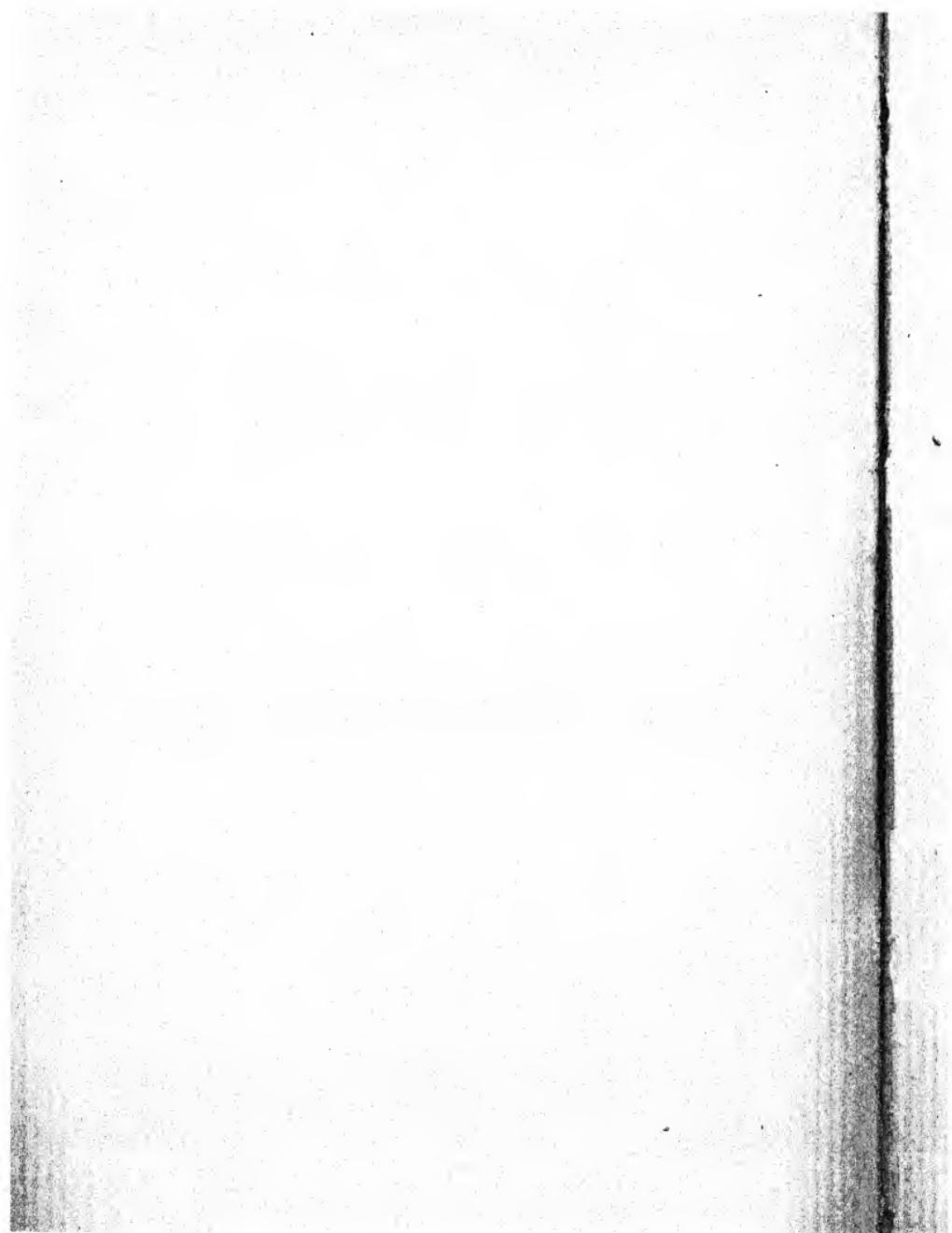
Cette Loi durera longtemps pour le bien des *deva* et des hommes. Les rois qui sans cesse l'exalteront obtiendront de vivre au complet cent automnes.

200 Tous les *deva* et les hommes, ainsi que les rois et les *bhiksu*, dirent ensemble : « Bien ! Conformons-nous aux paroles d'Ānanda. »

Quand on eut achevé de rassembler la Loi, les *deva* et les hommes s'en retournèrent et les disciples des quatre catégories revinrent tous chez eux.

Après le *nirvāna* du Buddha, Kāśyapa, Ānanda et les autres, dans le royaume de Magadha, au nord de la ville de *Seng-k'ie-che* (*Saṃkāśya*), composèrent le texte principal des trois Corbeilles, ainsi que le texte de la Corbeille des Mélanges (*Tsa tsang*). Ce qu'on appelle habituellement quatrième cassette, c'est la Collection des discours variés. En tout deux cents rubriques. Tout d'abord l'*āgama* de Un-et-plus, depuis un jusqu'à dix. Pour former le texte sacré de la section des Onze, on a réuni les *sūtra* en onze articles, à commencer par le *sūtra* en onze articles du bouvier, pour finir par le *sūtra* en onze articles de la bienveillance. Des circonstances diverses ont provoqué l'énoncé de ces *sūtra*, mais, en raison (du nombre) des articles, ils s'enchaînent les uns aux autres, et c'est pourquoi on les a rassemblés en un chapitre.

Le *sūtra* du bouvier, ce sont les onze choses que le Buddha exposa à un bouvier. A plus forte raison, la Voie des *bhikṣu* comporte-t-elle l'ensemble de ces onze pratiques. Par elles, les racines, le tronc, les rameaux, les feuilles de l'arbre de la Voie deviennent florissants, et nombreux sont ceux qu'il couvre de son ombre. Comme un bouvier s'était assis dans la méditation, le Buddha, connaissant sa pensée, lui exposa les onze choses qu'il faut éviter de mettre en pratique. Le bouvier comprit alors et parvint à l'état d'Arhat.



CHAPITRE VI

Trois récits mahâyânistes du Concile de Râjagrha.

I

Trois extraits du *Fen pie kong tō louen*.

Le *Fen pie kong tō louen* 分別功德論 est un commentaire sur les premiers chapitres de l'Ekottara-âgama (Nanjo n° 1290; Tripit., éd. Tôk., XXIV, 4). Il a été traduit en chinois par un inconnu sous la dynastie des Han orientaux, c'est-à-dire entre 25 et 220 de notre ère. J'en ai donné précédemment plusieurs extraits en français (*Le Nord-Ouest de l'Inde...*, *Journal Asiatique*, 1914, II, p. 559 et suiv., et *La légende de l'Empereur Açoka*, p. 215-222), qui tous présentent des traits originaux. Le premier situe au Magadha une scène que certains ouvrages ont reportée au Cachemire, et les autres supposent une curieuse théorie des *smṛtyupasthāna* (*La légende de l'Empereur Açoka*, p. 6-7 et p. 57-58). Les trois extraits ci-après sont relatifs au *bhikṣu* Gavâmpati, à la compilation des Écritures et aux fautes d'Ānanda.

Dans le premier fragment, Gavâmpati, qui est appelé en chinois : « Pied-de-bœuf » (**Gavāmpādi*), se révèle mi-

homme, mi-bœuf, puisqu'il a aux pieds des sabots de bœuf et qu'il rumine. Or, dans tous les autres récits du Concile, ce personnage est complètement humanisé et, hors son nom, rien ne rappelle sa véritable nature.

Le second fragment présente dans la description du Canon certaines analogies avec le Sūtra versifié du chapitre V. Le *Tsa tsang* y forme un *piṭaka* distinct, dont le titre est expliqué ainsi : « les sujets des textes y sont multiples ; ils sont plus divers que dans les trois Corbeilles ; c'est pourquoi on l'appelle la Corbeille des Mélanges ». Ceci nous oblige à rétablir pour *Tsa tsang* un original : *Samyukta Piṭaka*. En outre, l'inclusion dans le Canon du *Bodhisattva Piṭaka* porte à cinq le nombre des Corbeilles et prouve que notre texte a été sinon rédigé, au moins remanié par les adeptes d'une secte mahâyâniste.

Le troisième fragment énumère deux fautes d'Ānanda. Celui-ci a supplié le Buddha d'autoriser les femmes à entrer en religion, et il a omis d'imposer à ses disciples le stage avant l'ordination. Cette seconde faute n'est pas mentionnée dans les autres récits du Concile, mais l'épisode des trente disciples qui redeviennent laïcs est raconté en détail dans un *Samyukta-āgama* traduit en chinois (cf. *Tripiṭ.*, éd. Tōk., XIII, 4, p. 40^a).

1. — (Tripit., éd. Tōkyō, XXIV, 4, p. 57^a, col. 6.)

Le *bhikṣu* Pied-de-bœuf 牛脚 (Gavāmpādi'?), pour deux raisons, ne pouvait demeurer en ce monde. Pour quelles (raisons)? Les pieds de ce *bhikṣu* ressemblaient aux sabots d'un bœuf et, quand il était rassasié de nourriture, il ruminait. Pour ces deux raisons, il ne pouvait demeurer en ce monde. Si des brahmares hérétiques l'avaient vu ruminer, ils se seraient dit que les *śramaṇa* mangent hors du temps (fixé) et ils l'auraient méprisé. C'est pourquoi le Buddha le fit monter aux cieux. Dans le Hall de la prédication de la Bonne Loi (Sudharma)¹, il s'assit en méditation (*dhyāna*) et entra dans l'extase (*samādhi*).

Ordinairement le *bhikṣu* Bien-éveillé 善覺 (Suprabuddha) était chargé par les membres du Sangha de monter aux cieux. Après le *nirvāṇa* du Buddha, Kaśyapa fit résonner le *gandī* et convoqua une grande réunion du Sangha. Il prescrivit à *A-na-liu* 阿那律 (Aniruddha) de contempler tout l'univers pour voir si quelqu'un manquait. Alors Aniruddha contempla l'univers et (vit) que tous étaient venus à l'exception du *bhikṣu Kiao-houan* 橋洹 (Gavāmpādi[?]?) qui demeurait alors aux cieux. Alors on chargea Bien-éveillé d'aller le convoquer et de le faire venir.

Bien-éveillé arriva au ciel des Trente-trois et le vit qui

1. Le nom de ce *bhikṣu* qui, dans les autres récits du Concile, est uniformément Gavāmpati, est ici traduit en chinois par « Pied de bœuf », ce qui suggère un original *Gavāmpādi. La traduction « Pied de bœuf » n'est d'ailleurs pas une fantaisie du traducteur chinois, comme le prouve la suite immédiate du récit.

2. La grande salle du palais des dieux est souvent appelée Sudharma dans les textes bouddhiques. Cf., par exemple, *Dīgha nikāya*, II, p. 207 et 220.

était entré dans le *samādhi* de l'Extinction, dans le Hall de la prédication de la Bonne Loi. Il le réveilla en le touchant du doigt et lui dit : « Le Bhagavat est entré dans le *nirvāna* depuis quatorze jours. Kāśyapa réunit l'Assemblée. Il me charge de vous convoquer. Il faut que vous descendiez sur la terre au lieu où se réunit l'Assemblée. » Gavām[pādi] répondit : « Le monde est vide. A quoi bon y aller ! Je ne veux pas retourner sur la terre. Je veux entrer dans le *nirvāna*. » Alors il remit son manteau et son bol à Bien-éveillé qui s'en retourna auprès du Samgha. Puis il entra dans le *nirvāna*. Par ce récit, on voit que Bien-éveillé est le premier de ceux qui montent aux cieux¹.

2. — (Tripiṭ., éd. Tōkyō, XXIV, 4, p. 49^b, col. 12.)

Alors Ānanda dit : « Les textes sacrés (*king*) 經 incomensurables, qui peut les disposer en une collection ? » Les textes sacrés incomensurables sont les douze classes de *sūtra*. Ils sont immenses et extrêmement nombreux. On les récitat, le moment venu, sans tenir compte de leur ordre. Tantôt on énonçait la première section, puis on récitat la dixième. Tantôt on énonçait la dixième section, puis on expliquait la deuxième. Tantôt on énonçait la troisième section, puis on récitat la onzième. Il n'y avait pas d'ordre croissant ni décroissant. Cela ne pouvait former une collection. Tantôt ce qu'on récitat était la Loi que le Tathāgata a énoncée; tantôt c'étaient les préceptes et les interdictions; tantôt c'était (le traité sur) la rupture des liens; tantôt c'était (le traité sur) la renaissance parmi les *deva* et les hommes². Ce qu'on disait ainsi ne pouvait pas non plus

1. Ce récit est le commentaire d'un passage de l'Ekottara-āgama (cf. Tripiṭ., éd. Tōkyō, XII, 1, p. 9^a).

2. Il s'agit peut-être ici du traité célèbre sur la renaissance au ciel (ou chez les *deva*). Cf. *Légende de l'Empereur Acoha*, p. 196, 198, 293, 206, 210, 353, 412.

former une collection. Ānanda pensa : « Un suit un ; deux suit deux ; puis trois, quatre, cinq, six, jusqu'à dix. Il faut que toutes choses aillent par catégories. » D'aucuns dirent : « Il ne convient pas de faire ainsi. Qu'on se conforme aux paroles du Buddha. Il ne faut pas les mettre en ordre et les confronter ». »

Ānanda pensa encore : « Les textes sacrés (qui constituent) la Loi sont immenses. Il faut les diviser en trois collections. » Ānanda seul eut cette pensée. Un *deva cheou-t'o-houei* 首陀會 (*Suddhāvāsa*) dit en secret à Ānanda : « Il faut précisément faire trois parts : premièrement les textes liés 契經 (*Sūtra*), deuxièmement le *P'i-ni* (*Vinaya*), troisièmement *A-p'i-l'a* (*Abhidharma*). » Les *sūtra* sont la Loi énoncée par le Buddha soit pour les *deva*, empereurs et rois, soit pour les hérétiques des sectes étrangères. On les distingue suivant leur objet. Chacun peut les comprendre. Les *sūtra* sont pareils à un fil (*sūtra*) qui reliera l'objet (*artha*) et les principes, de sorte qu'ils assurent la pratique de la Loi. C'est pourquoi on les appelle : *k'i* 契 « lier ».

Le *P'i-ni* (*Vinaya*), ce sont les règlements prohibitifs. Pour les deux catégories de religieux, il énonce les règles qui répriment le désordre et empêchent le mal, soit qu'il comprenne 250 articles, soit qu'il en comprenne 500. Il guide dans la Loi et écarte la licence. On l'appelle le « trésor intérieur », parce que chez les rois le trésor secret n'est pas confié aux agents du dehors. Il en est de même de la Corbeille des défenses. Elle ne peut être entendue ni vue par les *śrāmaṇera* ni par les hommes ou les femmes qui ont la foi pure (*upasaka* et *upasikā*). C'est pourquoi on l'appelle le Trésor¹ des Règlements.

1. Cette controverse semble indiquer que certaines écoles n'admettaient pas la division des Écritures en *piṭaka* ou du moins le classement numérique de l'*Ekottara*.

2. Il ne semble pas que le mot *tsang* 藏 (*piṭaka*) ait ici le sens de « corbeille ». Il signifie plutôt « enclos où l'on serre ce qui est précieux : grain, trésors, etc. ».

L'Abhidharma est la Grande Loi. On l'appelle « grande » parce qu'elle (contient) les quatre vérités et la grande sagesse (*prajñā*). Elle est le sceau et la bannière des préceptes (*dharma*) ; elle détruit les vues perverses, l'ignorance et la stupidité profonde. C'est pourquoi on l'appelle la « Grande Loi ». On l'appelle aussi la « Loi incomparable » ; (elle contient) les huit connaissances et les dix sagesses, les vues exactes qui suppriment les courants ; (elle fait) franchir les obstacles des trois mondes ; il n'y a rien qui lui soit égal, c'est pourquoi on l'appelle la « Loi incomparable ». *Kia-tchan-yen-tseu* 遷旃延子 (Katyāyaniputra), quand on eut composé la multitude des textes sacrés, choisit l'essence de la Sagesse et la soumit au Buddha qui l'apprueba. C'est pourquoi on l'appelle la « Corbeille de la Grande Loi ».

Ānanda pensa encore : « Le Sens (*artha*) de ces trois Corbeilles est en relation avec les trois délivrances 脱 (*vimokṣa*). Que sont les *sūtra* ? Ce sont les principes de la sagesse merveilleuse en accord avec le Vide (*śūnyatā*). Le Vinaya refrène le mal ; il est mystérieux, parfait, inconditionné (*animitta*). La Grande Loi (contient) les vues correctes ; elle est le chemin qui conduit à l'absence de désir (*apraṇihita*). C'est pourquoi il est dit : les trois Corbeilles sont les trois délivrances ; leurs routes sont obscures et leur réunion mystérieuse¹. »

Ānanda pensa encore : « Dans le grand texte original des *sūtra*, le Sens est partagé en quatre sections. Lesquelles ? Le sens du texte étant complexe et divers, il a fallu en dis-

1. Dans ce passage, 脱 désigne sans doute les trois *cimokṣa* ou plus exactement *timokṣamukha* qui sont les trois *saṃdhī* de *śūnyatā*, *animitta* et *apraṇihita*. L'auteur établit une relation entre les 3 *pitaka* et ces 3 *saṃdhī*. La bonne *prajñā* qui résulte du *Sūtrapitaka* fait correctement pénétrer dans le *śūnyatācimokṣa*. La domination sur les péchés qui résulte du Vinaya aboutit à l'*animittacimokṣa*. La *saṃyayadrsti* qui résulte de l'Abhidharma (*abhi* interprété dans le sens de « grand » *mahā*-) est le chemin favorable à l'*apraṇihita*. J'utilise pour la rédaction de cette note des renseignements qui me sont obligamment fournis par M. L. de La Vallée Poussin.

poser les matières successivement, par ordre de grandeur. La première (section) est celle de « un et plus » (*ekottara*) ; puis celle qu'on appelle « moyenne » (*madhyama*) ; la troisième est dite « longue » (*dirgha*) ; la quatrième est nommée « mélangée » (*samyukta*).

« On prend un pour origine, et ensuite jusqu'à onze. Un, deux, trois, les sections se succèdent dans l'ordre croissant. C'est pourquoi on l'appelle « un et plus ». Le Moyen n'est ni grand ni petit, ni long ni court. Les éléments (qui le composent) sont moyens. C'est pourquoi on l'appelle « moyen ». Le Long énonce les choses passées et lointaines, ce qui passe et ce qui demeure éternellement, le commencement et la fin, le *sūtra* des Origines, les sept Buddha, les saints Rois, les sept joyaux (*ratna*). C'est pourquoi on l'appelle « long ». Les *sūtra* (qui composent) le Mélangé sont des fragments juxtaposés. Ils sont malaisés à réciter, malaisés à retenir. Les sujets en sont multiples et divers, et le plaisir qu'on y prend rend les hommes oublieux. C'est pourquoi on le nomme « mélangé ».

Quand Ānanda eut composé les trois Corbeilles, pour résumer dix textes sacrés, il fit une *gāthā*¹. Pourquoi cela ? Pour que, dans l'avenir, les élèves-récitants, craignant d'oublier ou de se tromper, en voyant le titre du texte, se rappellent le début, réfléchissent et se souviennent. C'est pourquoi pour dix textes sacrés il fit une *gāthā*.

Ce qu'on appelle « Corbeille des Mélanges » (*Tsa tsang*), ce ne sont pas les paroles d'un seul homme. Elle a été énoncée soit par le Buddha, soit par les disciples. Tantôt ce sont des *gāthā* de louanges (dites) par les *deva* ; tantôt elle énonce les causes résultant des existences antérieures du Bodhisattva au cours de trois *a-seng-k'i* 阿僧祇 (*asamkhyeya*)². Les sujets des textes 文義 (*arthavāda*) sont mul-

1. Cf. chapitre V, vers 193.

2. Cf. chapitre V, vers 188.

tiples; ils sont plus divers que dans les trois Corbeilles: c'est pourquoi on l'appelle la « Corbeille des Mélanges¹ ».

Quand le Buddha était en ce monde, le roi Ajātaśatru interrogea le Buddha sur les pratiques des Bodhisattva. Le Tathāgata exposa pour lui la Loi. Ce roi demanda au Buddha : « Qu'est-ce que la Loi? » Le Buddha répondit : « La Loi est la Corbeille des Bodhisattva (*Bodhisattva-pitaka*). » Les *sūtra* corrects de grand développement 大方等 (*vaipulya-sūtra*) sont tous inclus dans la Corbeille des Bodhisattva. Quand les Buddha précédents étaient en ce monde, on la nommait la Corbeille des Grands-Hommes 大士 (*mahāpuruṣa*). Les Corbeilles qui ont été composées par Ānanda sont les quatre Corbeilles actuelles. Au total, cela fait cinq Corbeilles.

3. — (Tripiṭ., éd. Tōkyō, XXIV, 4, p. 51^b, col. 14.)

Kaśyapa dit aux *bhikṣuṇī* : « Grandes sœurs! il y a deux choses dont Ānanda doit avoir honte. De quoi doit-il se repentir? C'est précisément parce que Ānanda supplia le Buddha de sauver sa mère que la durée de la Loi fut réduite à mille ans. Ce fut une première (faute). Ānanda avait soixante disciples. Récemment trente *bhikṣu* retournèrent dans la vie laïque. Le Buddha a posé cette règle pour le salut des disciples : « Si un laïc ayant la foi vient demander la Voie, il faut le mettre à l'épreuve pendant sept jours. Si un hérétique vient demander la Voie, il faut le mettre à l'épreuve pendant quatre mois². » Pourquoi cette inégalité? Parce que c'est parfois dans une mauvaise intention que les adeptes des sectes étrangères veulent demander le Long et le Court³. On commence donc par les mettre à l'épreuve

1. Cf. chapitre V, vers 190.

2. Cf. *Mahācagga*, I, 38.

3. L'enseignement du Buddha était tantôt résumé en quelques syllabes,

afin de savoir s'ils sont parfaitement sincères. Au contraire, Ānanda les sauva dès leur arrivée. C'est la seconde faute dont il doit avoir honte. Voici pourquoi ces trente *bhikṣu* s'en retournèrent : ayant entendu dire que, dans les 96 sectes diverses, Ānanda est le premier de ceux qui ont la sagesse complète 等智 (*samyag-jñāna*), ils demandèrent à Ānanda de les sauver, parce qu'ils désiraient la sagesse complète. Mais Ānanda refusa de leur exposer la sagesse complète. C'est pourquoi ils renoncèrent à leur premier dessein. Là-dessus, ils s'en retournèrent. Une fois partis, ils ne manquèrent pas de dénigrer Ānanda et de dire qu'il n'avait pas la sagesse parfaite... »

tantôt développé en sermons. C'est sans doute ce qu'il faut entendre ici par « le Long et le Court ».

II

Extrait du *Ta pei king*.

L'extrait suivant du *Ta pei king* 大悲經 (Nanjo n° 117; Tripit., éd. Tōk., XI, 9, p. 101^b, col. 7) n'est pas, à proprement parler, une relation du Concile, mais un récit anticipé des événements sous forme de prophétie attribuée à Śākyamuni. Celui-ci dit à Ānanda comment devront être réunies les Écritures après le *parinirvāna* du Buddha. Les textes sacrés sont alors énumérés, et nous apprenons comment était constitué le Canon de la secte mahāyānistre à laquelle appartenait le *Ta pei king*. Les *Pitaka* étaient au nombre de trois et le premier ou *Śrāvaka Pitaka* comprenait les douze sections traditionnelles : *Sūtra*, *Geya*, etc. Les premiers *sūtra* nommés rappellent par leur titre les textes du *Dirgha Āgama*.

Tripit., éd. Tōkyō, XI, 9, p. 101^b, col. 7.

En ce temps-là, l'*āyusmat* 慧命¹ Ānanda dit au Buddha : « Ô Bhagavat, comment vais-je maintenant pratiquer l'Œil de la Loi²? Si je pratique l'Œil de la Loi correcte du Bud-

1. Il semble que Sagesse-Vie 慧命 soit une traduction fantaisiste de *āyusmat* décomposé en *āyus* « vie » et *mati* « intelligence ».

2. Œil de la Loi désigne sans doute ici la Loi comparée à ce qu'il y a de plus précieux.

dha, comment faire pour qu'elle demeure longtemps parmi les *deca* et les hommes, qu'elle soit largement pratiquée et qu'elle se répande? Ô Bhagavat, comment pourrai-je en outre réunir l'Œil de la Loi? Comment faire pour l'exprimer? »

Quand (Ānanda) eut ainsi parlé, le Buddha dit à Ānanda : « Après mon Extinction (*nirvāna*), lorsque les Vénérables et la multitude des *bhikṣu*¹ réuniront la Loi (*Dharma*) et le *P'i-ni* (*Vinaya*), le Vénérable Mahākāśyapa sera le chef suprême. Alors, ô Ānanda, ce Vénérable et la multitude des *bhikṣu* poseront ces questions : « En quel lieu le Bhagavat a-t-il prononcé le Grand *A-po-t'o-na* 阿波陀那 (*Avadāna*)? En quel lieu a-t-il prononcé le *Mo-ho-ni-t'o-na* 摩訶尼陀那 (*Mahānidāna*)? En quel lieu a-t-il prononcé le Grand-rassembler-loi 大集法 (*Mahāsaṅgīti*)²? En quel lieu a-t-il prononcé le Cinq-trois-loi 五三法³? En quel lieu les *deva* vinrent-ils l'interroger? En quel lieu Śakra devendra l'interrogea-t-il? En quel lieu descendit-il de chez les *deva*? En quel lieu prononça-t-il le Brahma-filet 梵綱 (*Brahmajāla*) *sūtra*⁴? Et ainsi de suite. Les *bhikṣu* te demanderont encore : Ô Ānanda, en quel lieu le Buddha a-t-il prononcé les *sūtra*? En quel lieu les *geya*? En quel lieu les *vyākaraṇa*? En quel lieu les *gāthā*? En quel lieu les *udāna*? En quel lieu les *nidāna*? En quel lieu les *itivitaka*?

1. Il ressort de ce passage que, dans la secte à laquelle appartenait le *Ta-pai king*, on se représentait l'Assemblée du Concile comme formée non exclusivement d'Arhat, mais encore de simples *bhikṣu*.

2. Le *Mahācādāna*, le *Mahānidāna* et le *Saṅgīti* sont 3 *sūtra* du *Dirgha-āgama* traduit en chinois, numérotés respectivement 1, 13 et 9 et auxquels correspondent les *suttanta* 14, 15 et 33 du *Dirgha-nikāya* pali.

3. Il s'agit peut-être ici d'un *sūtra* sur les 5 défenses et les 3 refuges comme celui dont la traduction chinoise porte le n° 605 dans le catalogue de Nanjio.

4. La « question de Śakra » est le titre du 14^e *sūtra* du *Dirgha-āgama* traduit en chinois (cf. *Dirgha nikāya*, n° 21). La « descente de chez les deva (?) » doit être le titre d'un *sūtra* qui racontait comment le Buddha redescendit du ciel après avoir prêché sa Loi chez les dieux. Enfin le *Brahmajāla* est le 21^e de la Collection chinoise et le 1^{er} de la Collection pali.

En quel lieu les *jātaka*? En quel lieu les *vaipulya*? En quel lieu les *avadāna*? En quel lieu les *adbhutadharma*? En quel lieu les *upadeśa*? Ô Ānanda, en quel lieu le Buddha a-t-il prononcé la Corbeille des Auditeurs (*Śrāvaka-piṭaka*)? En quel lieu le Buddha a-t-il prononcé la Corbeille des Pratyeka Buddha 緯覺 (*Pratyeka-buddha-piṭaka*)? En quel lieu le Buddha a-t-il prononcé la Corbeille des *P'oussa* (*Bodhisattva-piṭaka*)? Ô Ānanda, ces *bhikṣu* t'ayant alors interrogé ainsi, voici comment tu devras répondre : C'est ainsi que j'ai entendu ; une fois, le Buddha résidait au royaume de Magadha et, sous l'arbre de *bodhi*, il venait de réaliser le Correct-éveil (*samyaksambodhi*)... C'est ainsi que j'ai entendu ; une fois, le Buddha résidait dans la ville de *K'ie-ye* 伽那 (*Gayā*)... »

III

Extrait du *P'ou-sa tch'ou t'ai king.*

Le récit suivant du Premier Concile, nettement mahâyânistre, est tiré d'un « *Vaipulya-sûtra* sur la descente du Bodhisattva quittant le ciel des Tuṣita pour s'incarner dans le sein de sa mère » 菩薩從兜術天降神母胎說廣普經 (Tôk., XI, 10, p. 61^b et suiv.). Ce *sûtra* en 7 chapitres¹ et 38 sections a été traduit entre 384 et 417, sous la dynastie des Ts'in postérieurs, par un śramaṇa de Leang-tcheou, nommé *Tchou Fo-nien* 竺佛念. Il a été catalogué par Nanjio sous son titre abrégé : *P'ou-sa tch'ou t'ai king* 菩薩處胎經 (Nanjio n° 433).

Le principal intérêt de ce fragment est de nous donner l'inventaire d'un Canon mahâyânistre en huit *piṭaka* que nous ne connaissons pas autrement. La première Corbeille de ce Canon était précisément formée par le *Sûtra de la Descente du Bodhisattva*, d'où nous avons tiré ce récit du Premier Concile.

1. [La division en 7 ch. est celle de l'édition de Corée, mais la division en 5 ch., indiquée par Nanjio, est également ancienne, car on la trouve déjà dans un des manuscrits rapportés de Touen-houang par sir Aurel Stein. — P. Pelliot.]

'En ce temps-là, sept jours et sept nuits après que le Buddha fut entré dans l'Extinction (*nirvāna*), le Grand Kaśyapa dit aux 500 Arhat : « Frappez le *gandī* pour réunir l'Assemblée. Vous, les 500, rendez-vous dans les dix directions, vers les mondes de tous les Buddha. Tous ceux qui ont obtenu l'état d'Arhat, les six pénétrations surnaturelles et la perception nette, rassemblez les au complet dans ce Jambudvipa et qu'ils viennent (près du lieu situé) entre les deux arbres jumeaux. (Dites-leur :) « Le Buddha Śakyamuni a maintenant quitté la vie et est entré dans le *parinirvāna*. La crémation terminée, on a élevé des *stūpa* formés des sept substances précieuses. Voici qu'on réunit l'Assemblée pour pouvoir publier le véritable (?) « corps de Loi » (*dharma-kāya*) dont la nature est sublime. « Vous tous, hâtez-vous de les réunir pour écouter et recueillir les paroles cachées et excellentes. »

Alors les 500 Arhat, ayant reçu les instructions du Grand Kaśyapa, grâce à leur puissance magique (*rddhipada*), dans le temps qu'il faut à un homme pour replier le bras tendu, parvinrent dans les dix directions aux *tch'a-t'ou* 刹土 ([*Buddha*]kṣetra) nombreux comme les sables du Gange. Ils réunirent les Arhat, et il se trouva une multitude de 804.000 individus qui vinrent s'assembler dans le monde de la patience 忍界 (*sahaloka*) pour écouter et recevoir les Paroles de la Loi.

1. Cf. Tripit., éd. Tōk., XI. 10, p. 97^b col. 12.

En ce temps-là, Kāśyapa, voyant que l'Assemblée s'était réunie, dit à Upāli : « Vous êtes le *wei-na* 維那 (*karmadāna*). Appelez Ānanda pour qu'il descende. » Alors il reçut cet ordre, appela, fit descendre Ānanda (et lui dit) : « Vous êtes le serviteur du Buddha. Maintenant vous avez de grands torts envers nous. En avez-vous conscience ? » Ānanda dit au Grand Kāśyapa : « Ne recherchez pas quels torts graves j'ai envers la sainte Assemblée. » Kāśyapa dit à Ānanda : « Qu'est-ce à dire, ô Ānanda ? Le Buddha a prononcé ces paroles sacrées : « Si quelqu'un a obtenu la Voie, l'état d'Arhat, les six pénétrations surnaturelles et la perception nette, est versé et appliqué dans la pratique des quatre pouvoirs magiques (*rddhipāda*), il peut rester vivant pendant le reste du *kalpa*. » Pourquoi es-tu resté silencieux et n'as-tu rien répondu au Buddha ? » Alors Anuruddha fit sortir Ānanda.

Un instant après, il fit comparaître Ānanda en présence (de l'Assemblée). En rappelant des choses anciennes, on réprimanda Ānanda. Alors Ānanda, l'esprit troublé, se dit en lui-même : « Il n'y a pas longtemps que le Buddha s'est éteint et l'on me fait honte ainsi ! » Alors il pensa aux quatre soutiens de la pensée (*smṛtyupasthāna*), aux quatre rejets de la pensée (*prahāṇa*), aux quatre pouvoirs magiques (*rddhipāda*), aux cinq organes des sens (*indriya*), aux cinq forces (*bala*), aux sept (pensées de la) Bodhi (*bodhyāṅga*), aux huit (parties de la) Voie (*āryāṣṭāṅgamārga*). Il discerna l'origine de la douleur, son accumulation, sa destruction et le fruit de la Voie. Alors, en présence de l'Assemblée, il devint Arhat. Ses impuretés furent supprimées; clairement, il eut la grande intuition. La sainte Assemblée dit : « C'est bien ! » et les *deva* approuvèrent en chantant. A ce moment, la terre trembla six fois. Les *deva* répandirent des fleurs, firent entendre une musique harmonieuse (et dirent) : « Sa forme et son corps sont entrés dans l'Extinction (*nirvāṇa*). Le corps de Loi (*dharma-kāya*) paraît dans le

monde. Il fait prospérer les êtres vivants et nombreux sont ceux qui en profitent. »

Alors on fit monter Ānanda sur un siège élevé, formé des sept substances précieuses. Kāśyapa dit à Ānanda : « La Loi que le Buddha a énoncée (répète-la) mot pour mot, et fais en sorte qu'il n'y ait pas de lacune. Que la Corbeille des Bodhisattva soit rassemblée en une Collection. Que la Corbeille des Auditeurs (*śrāvaka*) soit rassemblée en une Collection. Que la Corbeille des Règlements et défenses forme aussi une Collection. »

Alors Ānanda, élevant la voix, proclama : « C'est ainsi que j'ai entendu; une fois... » Et il dit en quel lieu se trouvait le Buddha.

Kāśyapa et la totalité de la sainte Assemblée laissèrent tous tomber leurs larmes; ils pleuraient de compassion et ne pouvaient se contenir : « Hélas! (disaient-ils) la vieillesse et la mort sont comme des illusions, comme des apparitions magiques. Hier nous voyions le Buddha. Aujourd'hui on nous répète ses paroles pour que nous les entendions. »

Parmi les Paroles sacrées qui furent tout d'abord énoncées, la Corbeille de la Descente (du Bodhisattva) 胎化¹ fut la première. La Corbeille Milieu-obscurité 中陰 (*Antarābhava*)² fut la seconde. La Corbeille des *Mahāyāna-vai-pulya* (*sūtra*) fut la troisième. La Corbeille des Règlements et défenses fut la quatrième. La Corbeille des dix stages des Bodhisattva 十住 (*Daśabhūmika*)³ fut la cinquième. Le *Tsa-tsang* fut la sixième. La Corbeille du Foudre (*Vajrapīṭaka*) fut la septième. La Corbeille des Buddha fut

1. La Corbeille de la Descente du Bodhisattva n'est autre que le *sūtra* d'où nous avons tiré ce récit du Premier Concile.

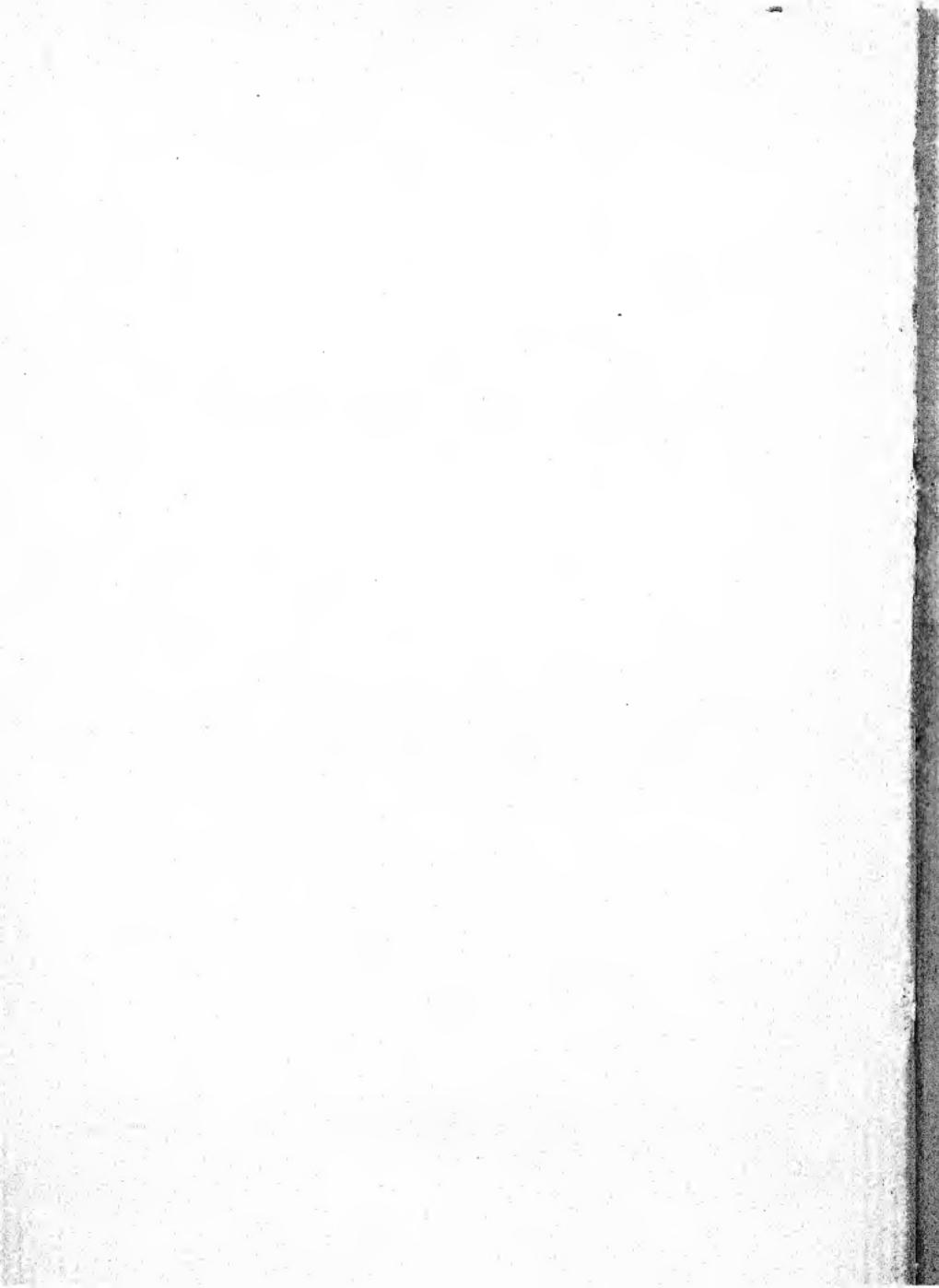
2. L'*Antarābhava-sūtra* (Tōk, XI, 10, p. 98^a et suiv.; Nanjio n° 463) a été traduit en chinois par *Tchou Fo-nien* entre 384 et 417.

3. Le *Daśabhūmika-sūtra* se présente tantôt isolément, tantôt comme un des éléments de la grande collection *Ācātāṃsaka*. Il est clair qu'il était isolé dans le Canon dont nous avons ici un inventaire.

la huitième. Cela forma la totalité des préceptes (*dharma*) et Paroles sacrées (*king*) du Buddha Śākyamuni.

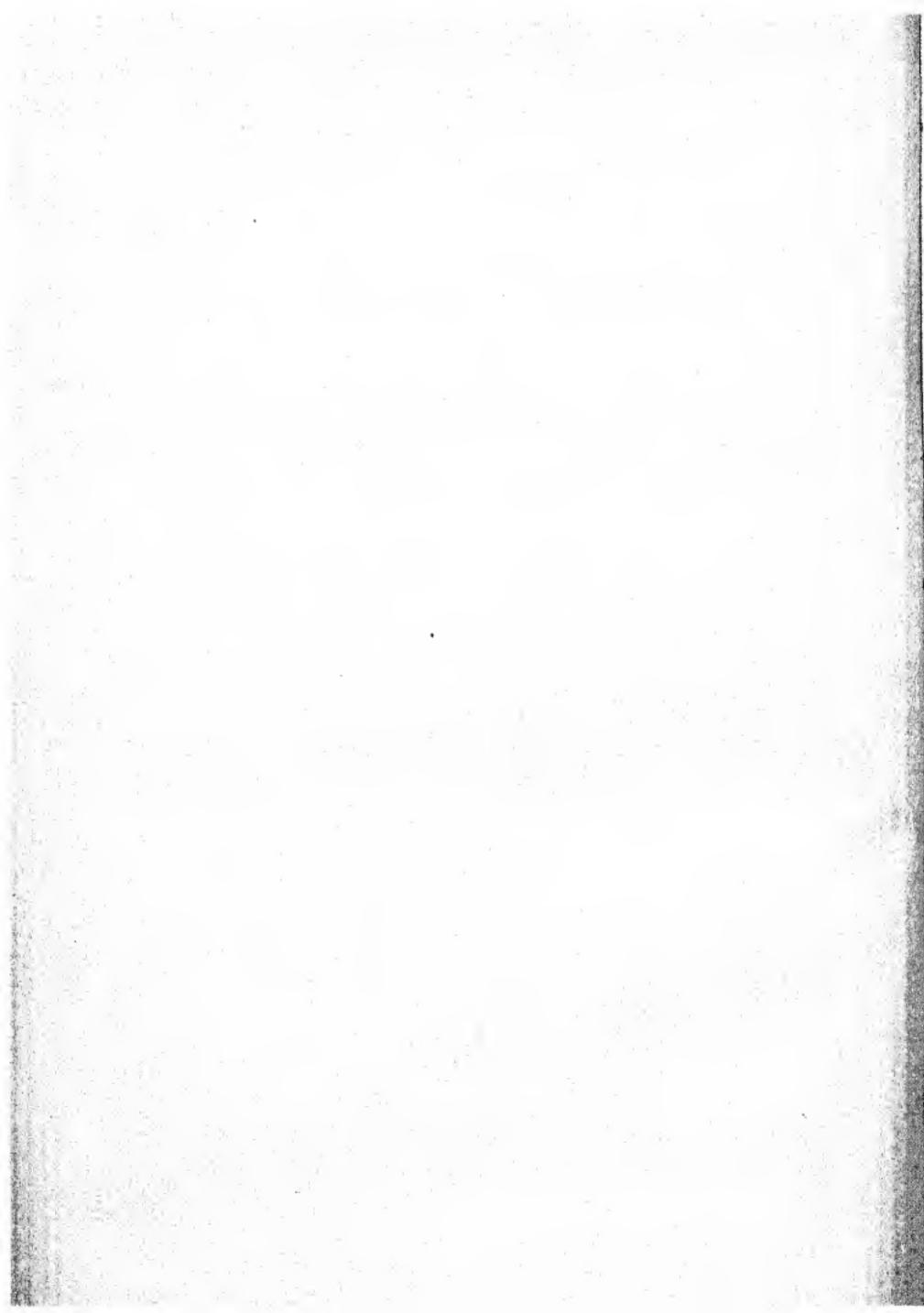
Le huitième jour du deuxième mois¹ il devint Buddha. Le huitième jour du deuxième mois il fit tourner la roue de la Loi. Le huitième jour du deuxième mois il soumit Māra. Le huitième jour du deuxième mois il entra dans le *parinirvāna*.

1. Sur l'alternance : 8^e jour du 2^e mois ou du 4^e mois selon les diverses écoles, cf. P. Pelliot, dans *T'oung Pao*, 1919, pp. 337-339, 341-342, 343.



DEUXIÈME PARTIE

Le Concile d'après les Vinaya



CHAPITRE I

Le récit du Concile dans le *Cullavagga* pali et le *Vinaya* des *Mahīśāsaka*.

Parmi les récits du premier Concile contenus dans les traités de Discipline, celui du Vinaya des *Mahīśāsaka* présente des affinités particulières avec la XI^e section du *Cullavagga* pali. C'est pourquoi nous avons réuni les deux textes dans ce chapitre. Les problèmes importants que soulève leur comparaison seront étudiés dans la Troisième Partie.

La XI^e section du *Cullavagga* est commentée au début de plusieurs *atthakathā* : *Samantapāsādikā*, *Sumanigalavilāsini*. Pour l'étude du récit du Concile contenu dans ces *atthakathā*, on a intérêt à s'aider de la *tikā Sāratthadipani*, de la version chinoise de *Samantapāsādikā* (Nanjo, n° 1125), et d'un passage parallèle dans *Paramatthajotikā*, I, p. 11-13. *Dīpavaṃsa* et *Mahāvaṃsa* fournissent en outre des témoignages assez aberrants sur les traditions des Sthavira relatives au premier Concile.

Le *Mi-cha-sai pou wou fen liu* 彌沙塞部五分律 ou « Vinaya en cinq parties de l'École *Mahīśāsaka* » (Nanjo, n° 1122; cf. Pr. Ch. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, I, p. 363-4) a été traduit en 423-4 par Buddhajiva, maître de Vinaya du Cachemire, assisté de plusieurs religieux et lettrés. L'original avait été apporté de Ceylan par Fa-hien.

Cullavagga, XI

1. 'Alors le Vénérable Mahā-Kassapa dit aux *bhikkhu* : « Or donc, frères, un jour je suivais la grand'route de Pāvā à Kusinārā, accompagné d'une grande confrérie (*sangha*) de *bhikkhu* au nombre de cinq cents. Alors, frères, quittant la route, je m'assis auprès d'un arbre. A ce moment, un ascète nu (*ājīvaka*) qui avait ramassé à Kusinārā une fleur de *mandārava*¹ suivait la grand'route vers Pāvā. De loin, frères, j'aperçus cet ascète nu qui s'approchait et, l'ayant vu, je dis à cet ascète nu : « Frère, tu connais notre Maître ? — Certes, frère, je

Vinaya des Mahīśasaka (Tripit., éd. Tōk., XVI, 2, p. 68*)

1. En ce temps-là, peu de temps après le *nirvāṇa* du Bhagavat, le Grand Kāśyapa était à Vaiśālī auprès de l'Étang du Singe, dans la salle de délibérations du Pavillon à étages (*kūṭagāra*), accompagné d'un grand *sangha* de *bhikṣu* au nombre de cinq cents, qui tous étaient *arhat* à l'exception d'Ānanda². Il ditaux *bhikṣu* : « Autrefois, comme je me dirigeais du royaume de Po-sun (*Pāpā*)³ vers la ville de Kuśi(nārā), j'appris, sur le chemin entre ces deux pays, que le Buddha-Bhagavat était entré dans le *parinirvāṇa*. Le cœur percé, je ne pouvais me ressaisir. »

1. Le récit commence en pali d'une manière abrupte et sans *nidāna*. Au contraire, le Vinaya des Mahīśasaka situe la scène à Vaiśālī.

2. Cette attitude n'est pas fortuite. Un texte jaina, l'*Aupapātika sūtra* nous apprend que certains Ājīviya (pali *ājīvaka*) portaient habituellement une fleur de lotus (*uppala*) ; édit. E. Leumann, p. 14 et § 120. Il est vrai que notre *ājīvaka* porte une fleur de *mandāraca*, mais on peut admettre que le parfum de la fleur de lotus servait à écarter les influences malignes et que ce résultat pouvait être encore mieux réalisé au moyen d'une fleur céleste.

3. *Po-sun* est généralement un nom de Māra « le Mauvais ». Il désigne ici la ville appelée en pali Pāvā et permet de restituer pour elle un nom dialectal Pāpā. Cf. *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, p. 53, n.

le connais; il y a sept jours aujourd'hui que le *samana* Gotama s'est éteint; c'est à cette occasion que j'ai ramassé cette fleur de *mandārava*. »

Parmi les *bhikkhu* non encore délivrés des passions qui se trouvaient là, les uns pleurent en tendant les bras; d'autres renversés tombent à terre, se roulent sur le sol: « Trop tôt, pensent-ils, le Bienheureux s'est éteint; trop tôt le Sugata s'est éteint; trop tôt l'Œil a disparu du monde. » Quant aux *bhikkhu* délivrés des passions, recueillis et consciens, ils se résignent (en pensant): « Les composés sont impermanents; comment pourraient-ils (n'être pas détruits)? »

Alors, frères, je dis ceci aux *bhikkhu*: « Assez, frères, ne pleurez pas; ne vous lamentez pas. Frères, le Bienheureux n'a-t-il pas autrefois déclaré: « Il est dans la nature de tout ce qui est cher et agréable que nous en soyons séparés, privés, éloignés. » Puisque tout ce qui est né, produit, com-

Dans les villages, parmi les *bhikṣu*, *bhikṣunī*, *upāsaka* et *upāsikā*, les uns tombaient à terre, d'autres se roulaient sur le sol, tous se lamentaient et criaient: « Oh! combien vite! Hélas! avec quelle rapidité le monde est devenu vide! l'Œil du monde s'est éteint. »

posé est par nature voué à la destruction, comment serait-il possible que des êtres ne fussent pas détruits ? Une telle condition est irréalisable. »

2. En ce temps-là, frères, ce même Subhadda, qui avait embrassé la vie religieuse dans sa vieillesse, était assis dans cette compagnie. Alors, frères, ce Subhadda, qui avait embrassé la vie religieuse dans sa vieillesse, dit aux *bhikkhu* : « Assez, frères, ne pleurez pas ; ne vous lamentez pas ; nous sommes enfin délivrés de ce grand *samara*. Nous étions excédés de ses observations : « Ceci vous est permis ; ceci ne vous est pas permis. » Nous ferons désormais ce qui nous plaira ; nous ne ferons pas ce que nous ne voudrons pas faire. »

3. (Kassapa ajouta) ¹ : « Eh bien ! frères, si nous chantions ensemble la Loi (*dhamma*) et la Discipline

2. Or, *Po-nan-t'o* 跋難陀 (Upananda), qui m'avait précédé en ce lieu, arrêtait les gens en leur disant : « Cet *āyusmat* (le Buddha) disait toujours : « Faites ceci, ne faites pas cela. » Nous sommes maintenant délivrés de ce tourment. Calmez-vous ; il ne s'opposera plus à ce que vous ferez. A quoi bon vous lamenter ensemble ? »

3. En entendant ces paroles, mon chagrin redoubla. « Bien que le Buddha soit entré dans le *nirvāna*, dis-je,

1. Pour rendre plus clair le début de ce récit, j'ai ajouté au début du § 3 : « Kassapa ajouta », et au début du § 4 : « les *bhikkhu* dirent ». Ces additions m'étaient d'ailleurs fournies par *Samantapās*. : p. 6, l. 1 et 6.

(*vinaya*) avant que le mal ne se répande et que le bien ne soit mis à l'écart, avant que l'indiscipline ne se répande et que la discipline ne soit mise à l'écart, avant que les méchants ne soient forts et que les bons ne soient faibles, avant que les indisciplinés ne soient forts et que les disciplinés ne soient faibles. »

le Vinaya' demeure. Nous devons unir nos efforts pour le rassembler. Empêchons Upananda et les autres de fonder une confrérie séparée et de détruire ainsi la Loi correcte. » Les *bhikṣu* approuvèrent tous et dirent à Kāśyapa¹ : « Ānanda a toujours servi le Bhagavat ; (son esprit) est perspicace et pénétrant, il est *to-wen* (*bahuśruta*) et retient complètement les Corbeilles de la Loi. Il faut maintenant l'autoriser à rester parmi ceux qui vont rassembler le Vinaya. »

4. (Les *bhikkhu* dirent) : « Que le révérend *thera* choisisse donc des *bhikkhu*. » Alors le Vénérable Mahā-Kassapa choisit cinq cents *arahat* moins un. Les *bhikkhu* dirent au Vénérable Mahā-Kassapa : « Ô Révérend ! le Vénérable

4. Kāśyapa dit : « Ānanda est encore au stage² de l'étude. Il lui arrive d'agir par désir (*chanda*), haine (*dveṣa*), aveuglement (*moha*) et crainte (*bhaya*)³; il ne faut pas le tolérer (parmi nous). »

1. Noter qu'en chinois, dans tout ce paragraphe, il n'est question que du Vinaya et non, comme en pali, du Dhamma et du Vinaya. Il semble qu'ici les tendances vinayistes des Mahiśasaka soient encore plus accentuées que celles des Sthavira. Cf. aussi les §§ 7 et 8 du même récit.

2. Il faudrait « et me dirent », puisque le récit est placé dans la bouche de Kāśyapa.

3. Le mot que je traduis par « stage » est en chinois : 地 (« terre »; skr. *bhūmi*). Sur la *sekha bhūmi*, cf. Childers, *Dict.*, s. v.

4. Ce sont les quatre *agati*.

Ānanda, bien qu'il soit encore au stage de l'étude (*sekha*), ne peut tomber dans le péché (*agati*) par désir, haine, aveuglement ou crainte; et, auprès du Bienheureux, il a largement acquis la connaissance de la Loi et de la Discipline. Que le révérend *thera* choisisse donc Ānanda. » Alors, le Vénérable Maha-Kassapa choisit le Vénérable Ānanda.

Or Ānanda se trouvait à Vaiśāli. Jour et nuit il prêchait constamment la Loi aux quatre assemblées (de fidèles). La multitude allait et venait presque aussi (nombreuse) que lorsque le Buddha vivait encore.

5. Il y eut un *bhikṣu* de Vṛji qui, dans le pavillon, s'assit en *dhyāna*. A cause du tumulte il ne put atteindre le *samādhi* de la délivrance (*vimokṣa*). Il fit cette réflexion: «Ānanda est maintenant au stage de l'étude. Il faut qu'il fasse ce qui est à faire pour obtenir (l'état d'*arhat*), et il ne le fera pas en restant constamment dans le vacarme et (au bruit) des ba-

vardages. » Étant entré dans la contemplation, il vit qu'Ānanda ferait ce qui est à faire. Puis il fit cette réflexion : « Je vais maintenant lui dire comment se détacher des choses (*dharma*) pour que, grâce (à cet avis), il com-^{68b} prenne. » Alors il se rendit auprès d'Ānanda et lui récita cette gāthā¹ :

Dans un lieu paisible,
assieds-toi sous un arbre,
l'esprit fixé sur le *nir-*
vāpa.

Médite sans distraction.
A quoi bon les longs dis-
cours?

6. Les *bhikṣu* dirent aussi à Ānanda :

« Il te faut rapidement faire ce qui est à faire. Le grand Kāśyapa désire maintenant rassembler le Vinaya et la Loi (*dharma*), et il ne t'autorise point à rester parmi ceux (qui en sont chargés). » Ānanda, ayant entendu la gāthā récitée par le *bhikṣu* de Vṛji et ayant appris que Kāśyapa ne l'autorisait pas à rester parmi ceux qui rassembleraient le Vinaya,

1. Cf. *Samyutta*, I, p. 199.

marcha de long en large avec zèle pendant le début, le milieu et la dernière partie de la nuit; il réfléchit, aperçut de loin la Délivrance, mais ne réussit pas à l'atteindre. Quand la dernière partie de la nuit fut écoulée, le corps brisé de fatigue, il voulut se coucher un peu. Alors que sa tête n'avait pas encore touché l'oreiller, soudain, ses courants furent épuisés.

7. Les *bhikṣu*, l'ayant su, dirent à Kāśyapa : « Ānanda, la nuit dernière, a obtenu la Délivrance. Il faut maintenant l'autoriser à siéger parmi ceux qui vont rassembler le Vinaya. » Kāśyapa l'autorisra aussitôt.

5. Alors les *thera bhikkhu* eurent cette pensée : « Où allons-nous chanter ensemble la Loi et la Discipline ? » Alors les *thera bhikkhu* eurent cette pensée : « A Rājagaha, la chère est abondante et nombreux sont les gîtes. Si, résidant à Rājagaha pendant la saison des pluies, nous y chantions ensemble la Loi et la Discipline sans

8. Alors Kāśyapa eut cette pensée : « Grande est la quantité d'aliments, de couches et de literie nécessaire pour distribuer à ceux qui rassembleront le Vinaya. C'est seulement à Rājagrha qu'il y en aura en quantité suffisante pour en distribuer (à tous). » Alors il fit cette proclamation au milieu du *sāṅgha* : « Les cinq cents *arhat* ici

que d'autres *bhikkhu* puissent résider à Rājagaha pendant la saison des pluies ? »

Alors le Vénérable Mahā-Kassapa proposa cette résolution à l'assemblée : « Frères, que l'assemblée m'écoute ! Si l'assemblée le juge opportun, qu'elle autorise ces cinq cents *bhikkhu* à résider à Rājagaha pendant la saison des pluies et à chanter ensemble la Loi et la Discipline sans que d'autres *bhikkhu* puissent résider à Rājagaha pendant la saison des pluies. Telle est la résolution. Frères, que l'assemblée m'écoute ! L'assemblée autorise ces cinq cents *bhikkhu* à résider pendant la saison des pluies à Rājagaha et à chanter ensemble la Loi et la Discipline, sans que d'autres *bhikkhu* puissent résider à Rājagaha pendant la saison des pluies. Quiconque, parmi les Vénérables, approuve le choix de ces cinq cents *bhikkhu* afin que, résidant à Rājagaha , qu'il se taise. Quiconque n'approuve pas, qu'il parle. Ces cinq cents *bhikkhu* sont autorisés par l'assemblée à chanter ensem-

présents doivent se rendre à Rājagrha pour y passer la saison des pluies et nul autre ne peut s'y rendre. »

ble la Loi et la Discipline.

Approuvé.... compris. »

7. Alors les *thera bhikkhu* se rendirent à Rājagaha pour chanter ensemble la Loi et la Discipline. Et les *thera bhikkhu* eurent cette pensée : « Frères, le Bienheureux a recommandé de réparer les dégâts. Frères, si nous réparions les dégâts pendant le premier mois (de la saison des pluies) et que, réunis pendant le mois du milieu (de la saison des pluies), nous chantions ensemble la Loi et la Discipline ? » Alors les *thera bhikkhu*, pendant le premier mois, réparèrent les dégâts.

8. Alors le Vénérable Ānanda (pensa) : « C'est demain la réunion ; il ne convient pas que j'y aille, moi qui suis encore au stage de l'étude. » Ayant donc passé la plus grande partie de la nuit dans la méditation relative au corps (*kāyagatāsati*), (il se dit) à l'aurore : « Je vais me coucher » ; et il se courba ; dans l'instant où, sa tête n'ayant pas encore

9. Quand il eut fait cette injonction, les cinq cents *arhat* se rendirent à la ville de Rajagrha. Au premier mois de l'été, ils réparèrent les cellules et la literie. Au deuxième mois, ils se livrèrent aux méditations sur la Délivrance. A partir du troisième mois, ils s'assemblèrent tous en un même lieu.

touché l'oreiller, ses pieds avaient quitté le sol, son esprit, détaché du monde, fut libéré des courants (*āsava*). Et le Vénérable Ānanda, étant *arahat*, se rendit à l'assemblée¹.

9. Alors le Vénérable Mahā-Kassapa proposa à l'assemblée cette résolution : « Frères, que l'assemblée m'écoute! Si l'assemblée le juge opportun, j'interrogerai Upāli sur la Discipline. » Le Vénérable Upāli proposa à l'assemblée cette résolution : « Frères, que l'assemblée m'écoute! Si l'assemblée le juge opportun, je répondrai aux questions du Vénérable Mahā-Kassapa sur la Discipline. »

10. Alors Kāśyapa proposa au *saṅgha* cette résolution² : « Ô Révérends! Que le *saṅgha* écoute! Je vais maintenant dans le *saṅgha* interroger Upāli sur le Sens du *P'i-ni* (Vinaya). Si le *saṅgha* le juge opportun, que le *saṅgha* prenne patience et écoute! Telle est la résolution. »

Alors Upāli proposa également au *saṅgha* cette résolution : « Ô Révérends! Que le *saṅgha* écoute! Je vais maintenant répondre (aux questions de) Kāśyapa sur le Sens du Vinaya. Si le *saṅgha* le juge opportun, que le *saṅgha* prenne pa-

1. Cette dernière phrase a été omise dans la traduction de Rhys Davids et Oldenberg.

2. On pourrait traduire plus simplement : Kāśyapa dit au *saṅgha*... mais il ne paraît pas douteux que l'original portait l'équivalent de la formule palie : *saṅgham nāpesi*, qui a dans ces textes une valeur technique et qu'on peut traduire : proposa au *saṅgha* cette résolution. J'ai donc adopté la même formule en traduisant le texte chinois.

Alors le Vénérable Mahā-Kassapa dit au Vénérable Upāli : « Frère Upāli, où le premier *pārājika* a-t-il été promulgué ? — A Vesāli, ô Révérend ! — Concernant qui ? — Concernant Sudinna, fils de Kalanda. — A propos de quoi ? — A propos de la fornication. » Ainsi le Vénérable Mahā-Kassapa demanda au Vénérable Upāli l'objet du premier *pārājika*, l'occasion, l'individu, le précepte (principal), les préceptes secondaires, la culpabilité, la non-culpabilité.

« Frère Upali, où le second *pārājika* a-t-il été promulgué ? — A Rājagaha, Révérend ! — Concernant qui ? — Dhaniya, le potier. — A propos de quoi ? — Prendre ce qui n'a pas été donné. » Ainsi le Vénérable Mahā-Kassapa demanda au Vé-

tient et écoute ! Telle est la résolution. »

Kāśyapa interrogea aussitôt Upāli : « En quel lieu le Buddha a-t-il promulgué la première défense ? » Upāli répondit que c'était à Vaiśālī.

Kāśyapa demanda encore : « A cause de qui l'a-t-il promulguée ? » Upāli répondit : « A cause de *Siu-t'i-na* 須提那 (Sudinna), le fils de *Kia-lan-t'o* 迦蘭陀 (Kalanda). »

(Kāśyapa) demanda encore : « A propos de quoi l'a-t-il promulguée ? » (Upāli) répondit : « A propos de la fornication. »

(Kāśyapa) demanda encore : « L'a-t-il promulguée une deuxième fois ? » Upāli répondit : « Oui, (parce qu'un) *bhikṣu* avait forniqué avec un singe. »

Kāśyapa demanda encore : « En quel lieu a-t-il promulgué la deuxième défense ? » (Upāli) répondit : « A Rājagrha. » (Kāśyapa) demanda encore : « A cause de qui l'a-t-il promulguée ? » (Upāli) répondit : « A cause de *Ta-ni-tch'a* 達膩吒

nérable Upāli l'objet du deuxième *pārājika*, l'occasion... la non-culpabilité.

(Dhaniṣṭha?). » (Kāśyapa) demanda encore : « A propos de quoi l'a-t-il promulguée. » (Upāli) répondit : « Parce qu'on avait volé les biens du roi *P'ing-cha* 順沙 (Bimbisāra). »

« Frère Upāli, où le troisième *pārājika* a-t-il été promulgué? — A Vesālī, Révérend! — Concernant qui? — De nombreux *bhikkhu*. — A propos de quoi? — (Le meurtre) d'êtres humains. » Ainsi le Vénérable Mahā-Kassapa demanda au Vénérable Upāli l'objet du troisième *pārājika*, l'occasion... la non-culpabilité.

« Frère Upāli, où le quatrième *pārājika* a-t-il été promulgué? — A Vesālī, Révérend! — Concernant qui? — Les *bhikkhu* demeurant au bord de la rivière Vaggumudā. — A propos de quoi? — (S'attribuer) des qualités surhumaines. » — Ainsi le Vénérable Mahā-Kassapa demanda au Vénérable Upāli l'objet du quatrième *pārājika*, l'occasion... la non-culpabilité. De cette manière, il l'interrogea sur les deux Vinaya et à chaque

Kāśyapa demanda encore : « En quel lieu a-t-il promulgué la troisième défense? » (Upāli) répondit : « A Vaiśālī. — A cause de qui? — A cause de nombreux *bhikṣu*. — A propos de quoi l'a-t-il promulguée? — A propos du meurtre. »

Kāśyapa demanda encore : « En quel lieu a-t-il promulgué la quatrième défense? — A Vaiśālī. — A cause de qui? — A cause des *bhikṣu* de la rivière *P'o-k'ieou-mo* 婆求摩 (Valgumudā). — A propos de quoi l'a-t-il promulguée? — A propos du fait de s'attribuer faussement des qualités surhumaines. »

Kāśyapa, ayant ainsi posé des questions sur le Vinaya tout entier, fit dans le *sangha* cette proclamation :

question le Vénérable Upāli répondit.

« Ceci est le Vinaya des *bhikṣu*; ceci est le Vinaya des *bhikṣuṇī*. Réunis, ils constituent la Corbeille du Vinaya (Vinayapiṭaka). »

10. Alors le Vénérable Mahā-Kassapa proposa à l'assemblée cette résolution : « Frères, que l'assemblée m'écoute! Si l'assemblée le juge opportun, j'interrogerai Ānanda sur la Loi (*dhamma*). » Le Vénérable Ānanda proposa à l'assemblée cette résolution : « Que la vénérable assemblée m'écoute! Si l'assemblée le juge opportun, je répondrai aux questions du Vénérable Mahā-Kassapa sur la Loi. »

Alors le Vénérable Mahā-Kassapa dit au Vénérable Ānanda : « Frère Ānanda, où le *Brahmajāla* a-t-il été prononcé? — Ô Révérend! entre Rājagaha et Nālanda, au pavillon royal d'Ambalatthikā. — Concernant qui? — L'ascète errant Suppiya

11. Kāśyapa proposa encore au *saṅgha* cette résolution : « Ô Révérends! Que le *saṅgha* écoute! Je vais maintenant dans le *saṅgha* interroger Ānanda sur le Sens des *sieou-to-lo* 修多羅 (*sūtra*). Si le *saṅgha* le juge opportun, que le *saṅgha* prenne patience et écoute! »

Ceci dit, Ānanda dit aussi au *saṅgha* : « Ô Révérends! Que le *saṅgha* écoute! Je vais maintenant répondre (aux questions) de Kāśyapa sur le Sens des *Sūtra*. Si le *saṅgha* le juge opportun, que le *saṅgha* prenne patience et écoute! »

Ceci dit, Kāśyapa interrogea aussitôt Ānanda en ces termes : « En quel lieu le Buddha a-t-il prêché le *sūtra* Un-et-plus (*Ekottara*) ? En quel lieu a-t-il prêché le *sūtra* Dix-et-plus (*Dasottara*) ? Le *sūtra* Grande-Cause (*Mahānidāna*) ? Les *sūtra*

et le jeune brahmâne Brahmadatta. — A propos de quoi?... » Ainsi le Vénérable Mahâ-Kassapa demanda au Vénérable Ânanda l'occasion du *Brahmajâla* et lui demanda l'individu.

« Frère Ânanda, où le *Sâmaññaphala* a-t-il été prononcé? — A Râjagaha, Révrend, dans le verger de manguiers de Jivaka. — En compagnie de qui? — En compagnie d'Ajatasattu, le fils de la Vedehî. » Ainsi le Vénérable Mahâ-Kassapa demanda au Vénérable Ânanda l'occasion du *Sâmaññaphala* et lui demanda l'individu. De cette manière il l'interrogea sur les cinq *nîkâya* et à chaque question le Vénérable Ânanda répondit.

Cheu 塞 (*Śakra*?), *Seng-k'i-t'o* 僧祇陀 (*Samgita*?)? Le *sûtra* Śramaṇa-Fruit (*Śrâmanayaphala*)? Le *sûtra* Brahma-troublé (*Brahmacâla*)? Quels *sûtra* furent prêchés à propos de *bhikṣu*? Lesquels à propos de *bhikṣuni*, *d'upâsaka*, *d'upâsikâ*, de dieux, de déesses? »

12. Ânanda répondit en les récitant tous conformément aux paroles du Buddha. Kaśyapa, l'ayant ainsi interrogé sur l'ensemble des *sûtra*, fit cette proclamation dans le *saṅgha*: « Voici les *sûtra* longs; ils sont maintenant réunis en une Collection qui est nommée l'*Āgama Long* (*Dirgha*). Voici les *sûtra* qui ne sont ni longs ni courts; ils sont maintenant réunis en une Collection qui est nommée l'*Āgama Moyen* (*Madhyama*). Voici les *sûtra* Mélangés qui ont été prêchés pour les *bhikṣu*, les *bhikṣunî*, les *upâsaka*, les *upâsikâ*, les dieux, les déesses. Ils sont maintenant réunis en une Collection qui est nommée l'*Āgama Mélangé* (*Samyukta*). Voici les

préceptes (*dharma*) à commencer par ceux qui sont uniques, en s'élevant jusqu'aux préceptes par Onze. Ils sont maintenant réunis en une Collection qui est appelée l'*Āgama* de Un-et-plus (*Ekottara*). Les autres discours mélangés (*tsa*) sont maintenant réunis en une Collection qui est nommée le *Tsa tsang*¹. La réunion (de ces Collections) est appelée la Corbeille des *Sūtra* (*Sūtrapitaka*). Maintenant que nous avons rassemblé la Loi (*dharma*), désormais ce que le Buddha n'a pas prescrit, il ne faut pas le prescrire abusivement ; ce qu'il a prescrit, il ne faut pas s'en écarter. Ce que le Buddha a enseigné, il faut l'apprendre avec zèle. »

11. Alors le Vénérable Ānanda s'adressa en ces termes aux *thera bhikkhu* : « Ô Révérends ! au moment de s'éteindre, le Bienheureux m'a dit : Ô Ānanda ! après ma mort, que l'assemblée

13. Ānanda dit en outre à Kāśyapa : « J'ai moi-même entendu ceci de la bouche du Buddha. Après mon *parinirvāna*, si l'on veut abolir les défenses mineures et minimes, il est permis de

1. Il est probable que *tsa tsang* traduit ici *kṣudraka-āgama*, car le *tsa tsang* est ici inclus dans le *Sūtrapitaka*. On a vu plus haut que dans d'autres canons le *tsa tsang* formait au contraire un *piṭaka* distinct.

abolisse, si elle le désire, les préceptes mineurs et minimes. — Frère Ānanda, as-tu demandé au Bienheureux quels sont les préceptes mineurs et minimes? — Ô Révérends! Je n'ai pas demandé au Bienheureux quels sont les préceptes mineurs et minimes. »

les abolir. » Kāśyapa demanda aussitôt : « Que veux-tu considérer comme défenses mineures et minimes ? » (Ānanda) répondit qu'il l'ignorait. Kāśyapa lui demanda en outre pour quelle raison il l'ignorait. Il répondit : « Je n'ai pas interrogé le Bhagavat. — Pourquoi ne l'avoir pas interrogé? — A ce moment-là, le Buddha souffrait dans sa chair, j'ai craint de l'importuner. »

Kāśyapa dit après examen : « En n'interrogeant pas le Buddha sur la signification de ces (paroles), tu as commis une (faute) *duskrta*. Il faut que tu aies conscience de ta faute et que tu confesses tes torts. »

Ānanda dit : « Ô Révérend! Ce n'est pas par manque de respect pour les défenses que je n'ai pas demandé la signification de ces (paroles). J'ai craint d'importuner le Bhagavat; c'est pourquoi je n'ai pas osé. Je ne vois point en cela ce qui caractérise une faute. Mais je me fie respectueusement à vous, ô Révérend! et je dois maintenant confesser mes torts. »

Kaśyapa, poursuivant son enquête, dit à Ānanda : « En coussant la *samghāti* du Bhagavat, tu y as posé le pied. Tu as commis ainsi une faute *duṣkrta*. Il faut encore que tu aies conscience de ta faute et que tu regretttes tes torts. » Ānanda dit : « Je n'ai pas manqué de respect envers le Buddha. Personne ne soutenait la frange¹; c'est pourquoi j'y ai posé le pied. En cela je ne vois point ce qui caractérise une faute; mais je me fie respectueusement à vous, ô Révérend ! et je dois maintenant confesser mes torts. »

Kaśyapa, poursuivant son enquête, dit à Ānanda : « Trois fois tu as prié le Bhagavat d'autoriser les femmes à sortir du monde dans la Loi correcte. Tu as commis une (faute) *duṣkrta*. Il faut encore que tu aies conscience de cette faute et que tu confesses tes torts. » Ānanda dit : « Je n'ai point manqué de respect envers la Loi. Mais Mahāprajāpati

1. 裳 signifie habituellement « cordons »; je suppose qu'il désigne ici la frange du vêtement constituée par un effilé analogue à celui des châles indiens.

Gautami a élevé le Bhagavat jusqu'à sa Grande sortie du monde (*abhiniṣkramana*), lui permettant ainsi d'atteindre la Grande Voie ; il fallait récompenser ces mérites et c'est pourquoi j'ai prié trois fois (le Bhagavat). En cela je ne vois point ce qui caractérise une faute, mais je me fie respectueusement à vous, ô Révérend ! et je dois maintenant confesser mes torts. »

Kaśyapa, poursuivant son enquête, dit à Ānanda : « Quand le Buddha fut près du *nirvāṇa*, il révéla sa nature en te disant ceci : « Si quelqu'un a acquis les quatre sortes de pouvoirs magiques (*rddhipāda*), il peut, s'il le désire, vivre pendant un *kalpa* ou pendant plus d'un *kalpa*. Le Tathāgata a réalisé des modalités de contemplation 定法 incomensurables. Et ainsi, par trois fois, il t'a parlé en te révélant sa nature. Tu n'as pas prié le Buddha de demeurer dans le monde pendant un *kalpa* ou pendant plus d'un *kalpa* ; tu as commis une (faute) *duṣkṛta*. Il faut en-

core que tu aies conscience de cette faute et que tu confesses tes torts. » Ānanda dit : « Ce n'est pas que je ne voulusse point prier le Buddha de demeurer longtemps (dans ce monde), mais Mara le Mauvais m'offusquait l'esprit. C'est pourquoi je me suis conduit ainsi. En cela je ne vois point ce qui caractérise une faute, mais je me fie respectueusement à vous, ô Révérend ! et je dois maintenant confesser mes torts. »

Kāsyapa, poursuivant son enquête, dit à Ānanda : « Jadis, le Buddha t'a trois fois demandé de l'eau, et, cependant, tu ne lui en as point offert; tu as commis une (faute) *duskrta*. Il faut encore que tu aies conscience de cette faute et que tu confesses tes torts. » Ānanda dit : « Ce n'est pas que je ne voulusse point lui en offrir. Il y avait alors en amont cinq cents chars qui traversaient (le fleuve) à gué, et l'eau était trouble et impure. J'ai craint que (cette eau) ne lui fit mal, et c'est pourquoi je ne lui en ai point offert. En cela je ne

vois point ce qui caractérise une faute, mais je me fie respectueusement à vous, ô Révérend ! et je dois maintenant confesser mes torts. »

Kāśyapa, poursuivant son enquête, dit à Ānanda : « Tu as autorisé les femmes à vénérer les premières les *sarira* (du Buddha); tu as commis une (faute) *duskrta*. Il faut encore que tu aies conscience de cette faute et que tu confesses tes torts. » Ānanda dit : « Je ne désirais pas que les femmes vénérassent les premières les *sarira*. J'ai craint que le soleil ne se couchât avant qu'on pût entrer dans la ville. C'est pourquoi je les ai autorisées. En cela je ne vois point ce qui caractérise une faute, mais je me fie respectueusement à vous, ô Révérend ! et je dois maintenant confesser mes torts. »

Ānanda, parce qu'il se fiait respectueusement au Grand Kāśyapa, confessa, au milieu du *saṅgha*, six fautes *duskrta*.

Quelques *thera* dirent : « Hormis les quatre *pāra-*

14. Kāśyapa dit encore à Ānanda : « Si nous considé-

jika, les autres préceptes sont mineurs et minimes. D'autres *thera* dirent : « Hormis les quatre *pārājika* et les trente *saṃghādisesa*, les autres préceptes sont mineurs et minimes. » D'autres *thera* dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, les trente *saṃghādisesa* et les deux *aniyata*, les autres préceptes sont mineurs et minimes. » D'autres *thera* dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, les trente *saṃghādisesa*, les deux *aniyata* et les trente *nissaggiya pācittiya*, les autres préceptes sont mineurs et minimes. » D'autres *thera* dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, les trente *saṃghādisesa*, les deux *aniyata*, les trente *nissaggiya pācittiya* et les quatre-vingt-douze *pācittiya*, les autres préceptes sont mineurs et minimes. » D'autres *thera* dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, les trente *saṃghādisesa*, les deux *aniyata*, les trente *nissaggiya pācittiya*, les quatre-vingt-douze *pācittiya* et les quatre *pratidesanīya*, les autres préceptes sont mineurs et minimes. »

rons comme défenses mineures et minimes les préceptes de l'étude (*siksāpada*), les autres *bhikṣu* diront : « Même les quatre *pratidesanīya* sont aussi des défenses mineures et minimes. » Si nous considérons que même les quatre *pratidesanīya* sont des défenses mineures et minimes, les autres *bhikṣu* iront plus loin et diront : « Même les *prāyascittika* 波逸提 sont des défenses mineures et minimes. » Si nous considérons que même les *prāyascittika* sont des défenses mineures et minimes, les autres *bhikṣu* diront : « Même les *naissargika prāyascittika* sont des défenses mineures et minimes. » Il en résultera que les quatre assemblées (de fidèles) ne pourront entrer en contemplation. »

Kāśyapa dit en outre : « Si, sans savoir ce qui caractérise les défenses mineures et minimes, nous les abolissons abusivement, la foule des hérétiques dira : « Les *śramaṇa Śākyaputra*, leur Loi ressemble à la fumée. Lorsque leur maître était

Alors le Vénérable Mahā-Kassapa proposa à l'assemblée cette résolution : « Frères, que l'assemblée m'écoute ! Il en est parmi nos préceptes qui concernent les laïcs. Les laïcs ont appris de nous que telles choses vous sont permises à vous *samana* Sakyaputtiya et que telles choses ne vous sont point permises. Si nous abolissons les préceptes mineurs et minimes, on dira : « Ils ne durent pas plus que la fumée, les préceptes promulgués par le *samana* Gotama pour ses auditeurs. Aussi longtemps que leur maître demeura (parmi eux), ils s'appliquèrent à suivre ses préceptes ; depuis que leur maître s'est éteint, ils ne s'appliquent plus à les suivre. » Si l'assemblée le juge opportun, que l'assemblée ne promulgue point ce qui n'a pas été promulgué, qu'elle n'abolisse point ce qui a été promulgué, qu'elle accepte en totalité les préceptes qui ont été promulgués et y conforme sa conduite. Telle est la résolution. Que la vénérable assemblée m'écoute !

encore vivant, ils agissaient conformément à ses ordres. Depuis qu'il est entré dans le *parinirvāna*, ils refusent d'étudier (sa Loi). »

Kaśyapa fit en outre cette proclamation dans le *samgha* : « Nous avons fini de rassembler la Loi. Ce que le Buddha n'a pas prescrit, il ne faut pas le prescrire abusivement. Ce qu'il a prescrit, il ne faut pas s'en écarter. Ce que le Buddha a enseigné, il faut l'apprendre avec zèle. »

Parmi nos préceptes il en est qui concernent les laïcs... Ils ne s'appliquent plus à les suivre. L'assemblée ne promulgue point ce qui n'a pas été promulgué; elle n'abolit point ce qui a été promulgué; elle accepte en totalité les préceptes qui ont été promulgués et y conforme sa conduite. Si quelqu'un d'entre les Vénérables trouve bon (*khamati*) qu'on ne promulgue pas ce qui n'a pas été promulgué... Approuvé... Compris... »

12. — Alors les *thera bhikkhu* dirent au Vénérable Ānanda : « Tu as commis une faute, frère Ānanda, en ne posant pas cette question au Bienheureux : « Quels sont, Révérend ! les préceptes mineurs et minimes ? » Confesse cette faute. — C'est par inadvertance, ô Révérends ! que je n'ai pas posé au Bienheureux cette question : « Quels sont... ? » Je ne vois en cela aucune faute, mais, parce que j'ai foi en vous, ô Vénérables ! je confesse que c'est une faute. »

« Tu as encore commis une faute, frère Ānanda, en posant le pied sur le vêtement de pluie du Bienheureux alors que tu le cousais. Confesse ta faute. — Ce n'est pas, ô Révérends! par manque de respect que j'ai posé le pied sur le vêtement de pluie du Bienheureux alors que je le cousais. Je ne vois en cela aucune faute... »

« Tu as encore commis une faute, frère Ānanda, en faisant adorer d'abord par des femmes le corps du Bienheureux, de sorte que le corps du Bienheureux a été souillé par une larme de ces pleureuses. Confesse cette faute. — J'ai pensé : Il ne faut pas qu'elles restent là trop tard, et c'est pourquoi j'ai fait adorer d'abord par des femmes le corps du Bienheureux. Je ne vois en cela aucune faute... »

« Tu as encore commis une faute, frère Ānanda, alors que le Bienheureux te suggérait cette prière d'une façon si claire, d'une manière si évidente, en ne disant pas au Bienheureux : « Que le Bienheureux reste

(parmi nous) pendant le *kappa*; que le Sugata reste pendant le *kappa* pour le bien de la multitude, pour le bonheur de la multitude, par compassion pour le monde, pour le profit, le bien, le bonheur des dieux et des hommes. » Confesse cette faute. — Ô Révérends ! l'esprit offusqué par Māra, je n'ai pas prié le Bienheureux : « Que le Bienheureux reste... des dieux et des hommes. » Je ne vois en cela aucune faute... »

« Tu as encore commis une faute, frère Ānanda, en t'efforçant de procurer aux femmes l'admission dans la Loi et la Discipline proclamées par le Tathāgata. Confesse cette faute. — Ô Révérends ! C'est en pensant à Mahāpajāpati Gotami, la tante maternelle du Bienheureux, sa gardienne, sa nourrice, qui lui donna son lait, c'est en pensant qu'elle nourrit de son lait le Bienheureux après la mort de celle qui l'avait engendré, que je me suis efforcé de procurer aux femmes l'admission dans la Loi et la Dis-

cipline proclamées par le Tathāgata. Je ne vois en cela aucune faute... »

13. En ce temps-là, le Vénérable Purāṇa¹ voyagait dans la Montagne du Sud (Dakkhiṇāgiri), accompagné d'une grande confrérie (*sangha*) de *bhikkhu* au nombre de cinq cents. Quand les *thera bhikkhu* eurent chanté ensemble la Loi et la Discipline, le Vénérable Purāṇa, ayant séjourné autant qu'il lui plaisait dans la Montagne du Sud, se rendit à Rajagaha, au Bois de Bambous, au Kalandaka-nivāpa, auprès des *thera bhikkhu*. Arrivé là, ayant échangé des compliments avec les *thera bhikkhu*, il s'assit de côté. Les *thera bhikkhu* s'adressèrent en ces termes au Vénérable Purāṇa, assis de côté : « Frère Purāṇa, la Loi et la Discipline ont été chantées en chœur par les *thera*; accepte ce qu'ils ont chanté. » — Frères, la Loi et la Discipline ont été chantées par les *thera*; toutefois je prétends

15. En ce temps-là, le Vénérable *Fou-lan-na* 富蘭那 (Purāṇa) résidait dans la région méridionale. Il apprit qu'à Kuśinārā le Buddha était entré dans le *parinirvāna* et que les Vénérables *bhikṣu* s'étaient rassemblés dans la ville de Rājagrha et y récitaient le Vinaya et la Loi. Lui-même, avec son entourage, en aussi peu de temps (qu'il en faut) pour plier et étendre le bras, se rendit dans l'assemblée et dit à Kāśyapa : « J'ai appris que le Buddha est entré dans le *nirvāna* et que les *sthavira bhikṣu* se sont tous rassemblés ici et récitent le Vinaya et la Loi. Est-ce exact? » Kāśyapa répondit : « Ô Vénérable! c'est exact. » Purāṇa dit : « Recommencez la récitation. » Kāśyapa recommença comme ci-dessus la récitation. Quand ce fut achevé, Purāṇa dit à Kāśyapa : « J'ai moi-même en-

1. On peut lire Purāṇa ou Pūrṇa. Cf. Vinaya, II, p. 293, l. 9.

garder (la Loi) dans ma mémoire telle que je l'ai entendue, telle que je l'ai reçueillie de la bouche même du Bienheureux. »

tendu de la bouche du Buddha (qu'il est permis) de conserver (des aliments) dans (l'habitation); d'y faire la cuisine; de faire soi-même la cuisine; de tenir soi-même en réserve des aliments; de recevoir d'autrui et de prendre soi-même des fruits; de manger ce qui pousse dans l'eau des étangs; de manger des fruits purs débarrassés du noyau, bien qu'on les ait reçus d'une personne impure. »

Kāshyapa dit : « Ô Révérérend ! ces sept articles ont été autorisés par nécessité par le Buddha, qui résidait à Vaiśāli, parce qu'il y eut alors une disette et qu'il était difficile d'obtenir sa nourriture en quêtant. Par la suite, il édicta à cet endroit quatre prescriptions supplémentaires, puis dans la ville de Śrāvasti il en édicta encore trois autres.

Purāṇa dit : « Le Bhagavat n'a pu autoriser (à négliger) ce qu'il avait d'abord prescrit de faire, ni prescrire de faire ce qu'il avait d'abord autorisé (à négliger). »

Kāshyapa dit : « Le Buddha

est le roi de la Loi ; il a toute souveraineté sur la Loi. Qu'il ait autorisé (à négliger) ce qu'il avait d'abord prescrit et prescrit ce qu'il avait d'abord autorisé (à négliger), quel tort y a-t-il à cela ? Purāṇa dit : « J'admetts tout le reste ; quant à ces sept articles, je ne puis les appliquer. »

Kāśyapa fit encore cette proclamation dans le *samgha* : « Ce que le Buddha n'a pas prescrit, il ne faut pas le prescrire abusivement ; ce qu'il a prescrit, il ne faut pas s'en écarter. Ce que le Buddha a enseigné, il faut l'apprendre avec zèle. »

14. Alors le Vénérable Ānanda s'adressa en ces termes aux *thera bhikkhu* : « Ô Révérends¹ ! avant de s'éteindre, le Bienheureux m'a dit : Ô Ānanda ! après ma mort, que l'assemblée (*sangha*) signifie au *bhikkhu* Channa le *brahmadaṇḍa*². —

16. En ce temps-là, dans la ville de Kauśambi, le *bhikṣu* Tch'an-t'o 閻陀 (Canḍa) était violent et irritable, les membres du *sangha* ne vivaient pas en bonne intelligence avec lui. Quand la retraite estivale fut terminée, un *bhikṣu* se rendit auprès

1. Cf. *Cullavagga* I, 25; I, 31; IV, 14; et *Mahāparinibbānasutta*, VI, 4.

2. Ānanda dit aux *thera* : *bhante*, tandis que Purāṇa dit : *āvuso*.

3. De même que, dans le langage des Bouddhistes, *brahmacariya* est la « vie religieuse » par opposition à la vie laïque, *brahmadaṇḍa* désigne une punition infligée par des religieux, sans avoir recours au bras séculier. De même encore, *brahmadeyya* est sans doute une fondation religieuse, par opposition aux donations faites à des laïcs.

Frère Ānanda, as-tu demandé au Bienheureux ce qu'est le *brahmadaṇḍa*? — Ô Révérends! je l'ai demandé au Bienheureux. (Il m'a répondu) : Ānanda, que Channa dise aux *bhikkhu* ce qui lui plaît; il ne faut pas que les *bhikkhu* parlent au *bhikkhu* Channa et l'admonestent ou le conseillent. — Frère Ānanda, informe donc le *bhikkhu* Channa, signifie-lui le *brahmadaṇḍa*. — Comment signifierais-je, Révérends, au *bhikkhu* Channa le *brahmadaṇḍa*? Ce *bhikkhu* est violent et brutal. — Frère Ānanda, vas-y avec un groupe de *bhikkhu*. — Soit, Révérends! » Ayant (ainsi) acquiescé (aux ordres) des *thera bhikkhu*, le Vénérable Ānanda s'embarqua sur un bateau remontant le fleuve, accompagné d'une grande confrérie (*sangha*) de *bhikkhu* au nombre de cinq cents, débarqua à Kosambi et s'assit au pied d'un arbre, non loin du parc du roi Udena.

15. A ce moment, le roi Udena se promenait dans le

de Kāśyapa et lui exposa la situation. Kāśyapa dit à Ānanda : « Rends-toi à Kauśāmbī. Au nom du Buddha et du Samgha, punis-le par la procédure du *fan-t'an* 梵壇 (*brahmadaṇḍa*). » Ānanda reçut l'ordre. Il se rendit à Kauśāmbī, accompagné de cinq cents *bhikṣu*.

parc en compagnie de ses femmes. Les femmes du roi Udena apprirent que leur maître, le noble Ānanda, était assis au pied d'un arbre non loin du parc. Et elles dirent au roi Udena : « Ô roi ! notre maître, le noble Ānanda, est assis au pied d'un arbre non loin du parc ; ô roi ! nous désirons voir le noble Ānanda. — Allez donc voir le *samaṇa* Ānanda. » Alors les femmes du roi Udena s'approchèrent du Vénérable Ānanda ; s'étant approchées de lui et l'ayant salué, elles s'assirent de côté. Le Vénérable Ānanda, par la prédication de la Loi, instruisit, exhorta, excita, réjouit les femmes du roi Udena, assises de côté. Et quand le Vénérable Ānanda les eut instruites..., réjouies par la prédication de la Loi, les femmes du roi Udena firent présent de cinq cents vêtements (*uttarāsaṅga*) au Vénérable Ānanda. Réjouies et délectées par les paroles du Vénérable Ānanda, elles se levèrent de leurs sièges, saluèrent le Vénérable Ānanda, et, tournant autour de lui

en l'ayant à leur droite, elles se rendirent auprès du roi Udena¹.

16. Le roi Udena vit de loin ses femmes qui s'approchaient, et, les voyant, il leur dit : « Avez-vous vu le *samana* Ānanda ? — Ô roi ! nous avons vu le noble Ānanda. — Lui avez-vous fait quelque présent ? Nous lui avons offert cinq cents vêtements (*uttarasanga*). » Le roi Udena fut irrité, mécontent, indigné : « Comment, dit-il, le *samana* Ānanda peut-il accepter tant de robes (*civara*) ? Veut-il devenir marchand d'étoffes ou bien ouvrir une boutique ? »

Alors le roi Udena s'approcha du Vénérable Ānanda et, s'étant approché, il le complimenta, échangea avec lui des paroles d'amitié et de civilité et s'assit de côté. Et quand il fut assis, le roi Udena dit au vénérable Ānanda : « Nos dames sont-elles venues ici ?

— Elles sont venues ici, grand roi !

1. Pour un épisode analogue, cf. l'introduction du *Jātaka*, n° 157.

— Vous ont-elles donné quelque chose, Révérend Ānanda?

— Elles m'ont donné, grand roi, cinq cents vêtements (*uttarāsāṅga*).

— Que ferez-vous, Révérend Ānanda, de tant de robes (*civara*)?

— Je les partagerai, grand roi, entre ceux des *bhikkhu* dont les robes sont usées.

— Et que ferez-vous, Révérend Ānanda, de ces vieilles robes usées?

— Nous en ferons des courtepointes.

— Et que ferez-vous, Révérend Ānanda, des vieilles courtepointes?

— Nous en ferons, grand roi, des enveloppes de traversins.

— Et que ferez-vous, Révérend Ānanda, des vieilles enveloppes de traversins?

— Nous en ferons, grand roi, des tapis.

— Que ferez-vous, Révérend Ānanda, des vieux tapis?

— Nous en ferons, grand roi, des serviettes pour essuyer les pieds.

— Que ferez-vous, Révé-

rend Ānanda, des vieilles serviettes pour essuyer les pieds ?

— Nous en ferons, grand roi, des martinets (*rajoha-ranam*).

— Que ferez-vous, Réverend Ānanda, des vieux martinets ?

— Nous les pilonnerons, grand roi, mélangés à la boue, et nous en formerons un enduit sur le sol des habitations. »

Alors le roi Udena pensa : « Ces *samana Sakyaputtiya* tirent parti de tout sagement et ne laissent rien perdre. » Et il donna au Vénérable Ānanda cinq cents autres pièces d'étoffe. Ainsi, dès le début de sa quête de robes, le Vénérable Ānanda en obtint mille¹.

17. Alors le Vénérable Ānanda se rendit au Ghositarāma et s'assit sur le siège réservé. Alors le Vénérable Channa s'approcha du Vénérable Ānanda et, s'étant approché du Vénérable Ānanda,

Lorsqu'il sut qu'Ānanda venait avec cinq cents *bhikṣu*, Canḍa sortit à sa rencontre. Il interrogea Ānanda : « Pourquoi venez-vous ici ? Ne voulez-vous pas me faire du tort ? » Ānanda répondit :

1. Cette dernière phrase a été omise dans la traduction de Rhys David et Oldenberg.

le salua et s'assit de côté. Et quand il fut assis, le Vénérable Ānanda dit au Vénérable Channa : « Ô Vénérable Channa ! le *brahmadanda* t'est signifié par l'assemblée. — Ô Révérend Ānanda ! en quoi consiste le *brahmadanda* ? — Frère Channa, tu diras aux *bhikkhu* ce qui te plaira, mais les *bhikkhu* ne devront te parler, ni t'admonester, ni te conseiller. — Ne serai-je pas un homme mort, Vénérable Ānanda, aussi longtemps que les *bhikkhu* ne devront me parler, ni m'admonester, ni me conseiller ? » Et il tomba évanoui sur le sol.

Alors le Vénérable Channa, rempli d'affliction, de chagrin, de dégoût, par suite du *brahmadanda*, resta solitaire, à l'écart, sans négligence, zélé et résolu. Et avant longtemps il atteignit ce but suprême de la vie religieuse en vue duquel les fils de famille eux-mêmes quittent leur foyer et deviennent des errants sans feu ni lieu; en ayant acquis par lui-même et en ce monde la claire perception, il atteignit

« Je veux précisément t'être utile. » Caṇḍa dit : « Comment m'être utile ? — Je vais maintenant, au nom du Buddha et du Samgha, te punir par la procédure du *brahmadanda*. » (Caṇḍa) demanda : « Qu'appelle-t-on la procédure du *brahmadanda* ? » (Ānanda) répondit : « Telle est la procédure du brahma-danḍa : Il sera interdit à tous les *bhikṣu*, *bhikṣuṇī*, *upāsaka*, *upāsikā* de te fréquenter et de te parler. » A cette nouvelle, Caṇḍa accablé tomba sur le sol évanoui. Il dit à Ānanda : « Ne devrait-on pas appeler ceci « mon assassinat » ? Ānanda dit : « J'ai moi-même entendu de la bouche du Buddha que tu dois obtenir de moi la Voie. Lève-toi : je vais prêcher la Loi pour toi. » Alors il se leva et écouta. Ānanda exposa pour lui toute sorte de préceptes (*dharma*) excellents, l'instruisit (et lui procura) avantage et joie. Alors il fut purifié de ses souillures et de ses impuretés, et en ce monde il obtint dans sa pureté l'œil de la Loi.

(ce but) et s'y maintint. Il eut conscience que pour lui les renaissances avaient pris fin, qu'il vivait pleinement la vie religieuse, qu'il avait fait ce qui était à faire et que, passé cette vie, il n'y en aurait pas d'autres. Et le Vénérable Channa fut un autre arahat entre les arahat.

Parvenu à l'état d'arahat, le Vénérable Channa se rendit auprès du Vénérable Ānanda et lui dit : « Révèrend Ānanda, levez maintenant pour moi le brahma-danda. — Du moment, frère Channa, où tu as réalisé l'état d'arahat, le brahma-danda a été levé pour toi. »

Et parce que cinq cents bhikkhu, sans un de plus, sans un de moins, prirent part à cette récitation (*sam-giti*) du Vinaya, cette récitation du Vinaya est appelée « celle des Cinq cents ».

Fin du onzième Khan-dhaka sur la récitation des Cinq cents.

17. Quand le Vinaya et la Loi furent rassemblés, le Vénérable Ājnāta Kauṇḍinya était le premier *sthavira*; Purāṇa était le deuxième; *T'an-mi* 壇彌 (Dharmika) était le troisième; *T'o-p'o¹* kia-ye 陀婆迦葉 (Daśabala Kāśyapa) était le quatrième; Bhadra Kāśyapa était le cinquième; le Grand Kāśyapa était le sixième; Upāli était le septième; Anuruddha était le huitième *sthavira*. Il y avait en tout cinq cents arhat ni plus ni moins. C'est pourquoi il est dit que les Cinq cents rassemblèrent la Loi.

1. Comme il arrive fréquemment, le caractère *p'o* a été écrit par erreur au lieu de *so*.

CHAPITRE II

Le récit du Concile dans le Vinaya des Dharmagupta et le *P'i-ni mou louen*.

On a réuni et confronté dans ce chapitre deux récits du premier Concile tirés, le premier du *Sseu fen liu* et le second du *P'i-ni mou louen*.

Le *Sseu fen liu* 四分律 ou « Vinaya en quatre parties » de l'École Dharmagupta a été traduit entre 408 et 413 par Buddhayaśas et Tchou Fo-nien (Nanjio, n° 1117; cf. Pr. Ch. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, I, p. 202-4).

Le *P'i-ni mou louen* 毗尼母論 (Nanjio, n° 1138) a été traduit par un inconnu sous les Ts'in occidentaux, par conséquent entre 385 et 431. Le titre *P'i-ni mou* indique que cet ouvrage est la *mātrkā* d'un Vinaya, et la fin du fragment que nous avons traduit prouve que ce Vinaya appartenait à l'École Haimavata.

Dans le *Sseu fen liu*, le récit du Concile est sensiblement plus développé que dans le *P'i-ni mou*. Néanmoins les deux fragments se ressemblent évidemment; dans l'énumération des parties du Canon l'analogie est même saisissante, et il est permis d'en inférer l'étroite parenté des Écoles Dharmagupta et Haimavata.

Vinaya des Dharmagupta

(Tripit., éd. Tōk., XV, 6, p. 50^a, col. 1)

Alors, le Grand Kāśyapa, ayant incinéré les *saṃṭira* (du Buddha), dit au *sāṅgha* des *bhikṣu* qui s'étaient rassemblés à cette occasion : « Auparavant, lorsque j'étais en route, j'ai entendu *Po-nan-t'o* 跋難陀 (Upananda) parler aux *bhikṣu* en ces termes : « Ô Vénérables ! cessez donc ! Assez de tristesse et de lamentations ! Maintenant nous sommes délivrés de ce *mo-ho-lo* 摩訶羅 (*mahallaka*). Quand il était en ce monde, il nous instruisait et nous réprimandait : Ceci est bien ! Ceci n'est pas bien ! Il faut faire ceci ! Il ne faut pas faire ceci ! Maintenant nous sommes devenus nos propres maîtres. Faisons ce que nous voulons faire ; ne faisons pas ce que nous ne voulons pas.

P'i-ni mou louen

(Tripit., éd. Tōk., XVII, 9, p. 14^b
in fine)

Kāśyapa, dans la ville de Rajagrha¹, sur la montagne Gṛdhrikūṭa 靈闊囉, dans l'ermitage du Bois des Bambous, réunit les cinq cents *arhat* et leur dit : « Lorsque j'étais en route dans le pays de *Po-p'o* 波婆 (Pāvā), j'appris que le Tathāgata était entré dans le *nirvāṇa*. Les cinq cents *bhikṣu* furent émus et affligés. Upananda, le Śākyaputra, prononça soudain ces paroles : « Quand le Tathāgata était en ce monde, la Loi et la Discipline étaient absolues et pressantes. Maintenant que le Tathāgata s'est éteint, que chacun agisse à sa guise. A quoi bon s'affliger ? » Les hérétiques, s'ils avaient entendu ce discours, auraient dit : « Quand le Bhagavat était en ce monde, les Śākyaputra recevaient ses

1. La scène se passe à Rajagrha tandis que le Vinaya des Mahīśasaka la situe à Vaisali; cf. *supra*, p. 134, n. 1.

faire. » Il nous faut maintenant réciter ensemble la Loi et le Vinaya. Prenons garde que les hérétiques ne trouvent nos discours tout à fait superflus et qu'ils ne nous raillent (en disant:) « La Loi et la Discipline du *śramaṇa* Gautama sont pareilles à la fumée. Quand le Bhagavat était ici-bas, tous ensemble étudiaient les défenses. Maintenant qu'il s'est éteint, il n'y a plus personne qui étudie les défenses. »

« Ô Vénérables ! il faut maintenant choisir et désigner des *bhikṣu* ayant beaucoup entendu (*bahuśrata*), sages et qui soient *arhat*. » Alors on en désigna quatre cent quatre-vingt-dix-neuf qui tous étaient *arhat*, sages, et avaient beaucoup entendu.

Alors les *bhikṣu* dirent : « Il faut désigner Ānanda pour être du nombre. » Le Grand Kāśyapa dit : « Il ne faut pas qu'Ānanda soit du nombre. Pour quelle raison ? Ānanda a de l'amour, de la haine, de la crainte et de l'ignorance. Parce qu'il a de l'amour, de la haine, de la crainte et de l'ignorance, il ne faut pas le

instructions et s'y conformaient. Mais, après que le Tathāgata se fut éteint, ils les ont toutes rejetées. » Il faut que nous nous réunissions pour rassembler les Corbeilles des Textes sacrés afin d'éviter que la Loi ne se brise. »

Les *arhat* répondirent : « Si nous nous réunissons pour (rassembler) les Corbeilles des Textes sacrés, nous aurons besoin d'Ānanda. » Kāśyapa répondit : « Ānanda, ses liens et ses courants ne sont pas encore supprimés. Comment pourrait-il siéger dans cette assemblée ? » Les *arhat* dirent :

mettre du nombre. » Et les *bhikṣu* dirent encore : « Cet Ānanda était le serviteur du Buddha; il a constamment suivi le Buddha dans ses déplacements; il était le disciple qui vivait dans l'intimité du Bhagavat; il a reçu la Loi enseignée par lui; en tout lieu, quand il avait un doute, il n'a pas manqué d'interroger le Bhagavat. C'est pourquoi il faut maintenant le mettre du nombre. » Et alors on le mit du nombre.

« Quand il y aura des lacunes et des oublis, il faudra l'interroger. » Kāśyapa dit : « Puisqu'il en est ainsi, il faut faire le *kie-mo (karma)* de « demande d'autorisation » pour le faire entrer dans le *saṅgha*. »

Les *bhikṣu* firent cette réflexion : « En quel lieu devons-nous nous réunir et réciter la Loi et le Vinaya pour que les vivres et la literie (dont nous aurons besoin) en abondance ne nous fassent point défaut? » Alors ils dirent tous : « C'est seulement dans la ville de Rājagrha que les cellules, les aliments et la literie sont en abondance. Il faut maintenant que nous allions tous ensemble nous y réunir et réciter la Loi et le Vinaya. » Alors le Grand Kāśyapa proposa cette résolution : « Ô Révérends ! que le *saṅgha*

écoute! Ces *bhikṣu* sont désignés par le *samgha*. Si le *samgha* le juge opportun, que le *samgha* prenne patience et écoute. Que le *samgha* maintenant aille se réunir à la ville de Rajagrha pour réciter ensemble la Loi et le Vinaya. Telle est la résolution. » Quand il eut proposé cette résolution, ils allèrent ensemble à Vaiśālī.

Alors Ānanda, en chemin, dans un endroit tranquille, se dit en lui-même : « Tel qu'un veau nouveau-né qui voudrait encore téter, faisant route avec cinq cents grands bœufs, tel je suis maintenant. Je suis en cours d'étude et j'ai encore à faire et je fais route avec cinq cents *arhat*. »

Alors les Vénérables allèrent tous à Vaiśālī et Ānanda demeura à Vaiśālī. *Bhikṣu*, *bhikṣuṇī*, *upāsaka* et *upāsikā*, rois, ministres et toute sorte de *śramana* hérétiques vinrent le questionner et une multitude de gens était assemblée.

Or, le *bhikṣu* Vṛjiputra 跋闍子¹ avait une grande puis-

1. Les deux premiers caractères supposent un original tel que Vajji^a ou Vajja^a.

sance surnaturelle : il avait obtenu l'œil divin et il savait (le degré de) sagesse de l'esprit d'autrui. Il fit cette réflexion : « Voici qu'Ānanda est à Vaiśālī; *bhikṣu*, *bhikṣunt*, *upāsaka* et *upāsikā*, rois, ministres et toute sorte de *śramaṇa* hérétiques viennent l'interroger et une multitude de gens est assemblée. Il convient maintenant que je contemple Ānanda (pour voir) s'il a des désirs ou s'il n'en a pas. Alors il contempla Ānanda (et vit) qu'il avait des désirs, qu'il n'était pas sans désir. Il se dit encore : « Il faut maintenant que je lui fasse éprouver des sentiments de dégoût et d'aversion. » Alors, voulant faire éprouver à Ānanda des sentiments de dégoût et d'aversion, il récita cette *gāthā* :

Tranquillement installé
dans la solitude,

Sous un arbre, médite sur
le *nirvāṇa*.

Assis dans la méditation,
n'aie pas de distractions.

A quoi bon les longs dis-
cours ?

Or, Ānanda, en entendant les paroles du *bhikṣu* Vṛjiputra, ressentit du dégoût et de l'aversion; alors, dans un lieu solitaire, il appliqua son énergie (*virya*) sans distraction, calme et sans trouble. Ce fut le *dharma* extraordinaire (*adbhuta*) d'Ānanda. Alors Ānanda étendit sur le sol en plein air une couche (*mañca*); pendant la nuit il fit de nombreuses allées et venues; la nuit passée, quand le jour fut sur le point de luire, son corps était fatigué à l'extrême. Il se dit : « Voici que je suis fatigué à l'extrême. Il vaut mieux m'asseoir un peu. » Ayant fait cette réflexion, il s'assit. Une fois assis, il désira s'étendre. Dans l'instant où sa tête n'avait pas encore atteint l'oreiller, pendant cet intervalle, son esprit obtint l'épuisement des courants (*āśrava*) et fut délivré. Ce fut le *dharma* extraordinaire (*adbhuta*) d'Ānanda. Alors Ānanda, ayant obtenu l'état d'*arhat*, récita cette *gāthā* :

Ayant entendu en grand nombre les Paroles de toute sorte,

et constamment servi le
Bhagavat,
ayant échappé à la trans-
migration,
Gautama est maintenant
sur le point de se cou-
cher.

Alors les *bhikṣu* se ren-
 dirent de Vaiśāli à la ville
 de Rajagrha. Ils prononcè-
 rent ces paroles : « Commen-
 cerons-nous par réparer les
 cellules et la literie ? » Aus-
 sitôt ils réparèrent les cel-
 lules et la literie.

Alors le Grand Kāśyapa
réunit, dans ces circonstan-
ces, le *sangha* des *bhikṣu*.
Parmi eux *T'o-hi-lo* 醄 羅
Kāśyapa¹ était le (pre-
mier) *sthavira*. Le Vénéra-
ble *P'o-p'o-na* 婆婆那²
(Śravana?) était le deuxième
sthavira. Le Vénérable Kā-
śyapa était le troisième
sthavira. Le Vénérable *Ta-*
tcheou-na 大周那 (Mahā-
Cūḍa) était le quatrième
sthavira. Alors, le Grand
Kāśyapa, qui gérait les affai-
res du *sangha*, proposa cette

1. Il est possible qu'il s'agisse ici de Daśabala-Kāśyapa, mais la trans-
cription *T'o-hi-lo* fait difficulté.

2. J'admet que le premier caractère *p'o* 婆 est pour *so* 梢. *So-p'o-na*
transcrirait alors Śravana = Sona.

réolution : « Ô Révérends ! que le *samgha* écoute ! Si le *samgha* le juge opportun, que le *samgha* prenne patience et écoute ! Le *samgha* maintenant récite la Loi et le Vinaya. Telle est la résolution. »

Les cinq cents religieux, s'étant assis, prirent les cinq¹ collections de Textes sacrés et les rassemblèrent en trois Corbeilles. Parmi les Textes sacrés, ceux qui avaient pour objet (*tch'ou=vastu*)² d'énoncer les règlements et défenses des *bhikṣu* furent rassemblés et formèrent le Texte sacré des *bhikṣu*. Parmi les Textes sacrés, ceux qui énonçaient les règlements et défenses correspondant aux défenses des *bhikṣuni* furent rassemblés et formèrent le Texte sacré des *bhikṣuni*. Parmi les Textes sacrés... etc... jusqu'à : correspondant au *kathina* 遷緒那 furent rassemblés et formèrent le *k'ien-tou* 拾度 (*khaṇḍa*) du *kathina*. Les *khaṇḍa*, le *Mou king* 母經

1. Les trois éditions chinoises ont 500, tandis que l'édition coréenne a 5.
 2. Cf. *infra*, p. 191, n. 1.

(*Mātrkā*), le Un-et-plus (*Ekottara*), le Texte sacré des *bhikṣu* et le Texte sacré des *bhikṣuṇī* formèrent ensemble la Corbeille du Vinaya. Dans l'énoncé des Textes sacrés, ce qui correspondait au Long *āgama* fut disposé et forma le Long *āgama*. Dans l'énoncé des Textes sacrés, ce qui correspondait au Moyen *āgama* fut rassemblé et forma le Moyen *āgama*. Le Un, le Deux, le Trois, le Quatre et toute la série croissante jusqu'au nombre Onze furent rassemblés et formèrent l'*āgama* de Un-et-plus (*Ekottara*). Ce qui se rapportait aux *bhikṣu* et aux *bhikṣuṇī*, ce qui se rapportait à *Śakradevendra*, ce qui se rapportait aux *deva*, ce qui se rapportait au dieu Brahma, tous ces Textes sacrés formèrent ensemble l'*āgama* Mélangé (*Samyukta*). Quant aux Phrases de la Loi (*Dharmapada*); quant à l'Énoncé du Sens (*Arthavarga*); quant au *Pārāyanā* et (autres) énoncés du *Tathāgata*, depuis les *Sieoutou-lou* 修茹路 (*Sutra*) jusqu'aux *Yeou po t'i chō* 優波

提舍 (*Upadeśa*), tous ces Textes sacrés qui correspondent au *Tsa tsang*¹ formèrent ensemble le *Tsa tsang*. Ces cinq sortes (de textes) furent appelés la Corbeille des *Sieou-tou-lou* (*Sūtra-pitaka*). Les distinctions avec des questions 有問 (*saprasnaka*), les distinctions sans question 無問 (*aprasnaka*), les Connexions 相攝, les Correspondances 相應 et les Lieux 處所, ces cinq sortes (de textes) furent appelés la Corbeille de l'Abhidharma. Ces quinze catégories de Textes sacrés, réunies, formèrent les trois Corbeilles (*tripitaka*).

Ānanda se leva de son siège, se découvrit l'épaule droite, mit le genou droit à terre, joignit les mains et dit au Grand Kāśyapa : « J'ai moi-même entendu ces paroles de la bouche du Buddha : Retenez les paroles du Buddha. Dorénavant, qu'on abolisse en faveur des *bhikṣu* les défenses mineures et minimes. » Kāśyapa demanda : « Ô Ānanda

Ānanda se découvrit l'épaule droite, s'agenouilla à la façon des Hou, joignit les mains et dit à Mahā-Kāśyapa : « Étant moi-même aux côtés du Tathāgata, je l'ai entendu parler ainsi : « Après mon extinction, il faudra réunir le *sangha* et abolir les défenses mineures et minimes. »

Kāśyapa interrogea de nouveau Ānanda : « Tu as

1. *Tsa tsang* correspond dans ce texte à Kṣudraka-āgama.

da! as-tu demandé au Bhagavat quelles sont les défenses mineures et minimes ? » Ānanda répondit : « J'étais alors affligé. Je ne nie pas ma faute. Je n'ai pas demandé au Bhagavat quelles sont les défenses mineures et minimes. » Alors les *bhikṣu* dirent tous : « Viens ! Il faut que nous te disions quelles sont les défenses mineures et minimes. »

Parmi eux il y en eut qui dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, tout le reste est défenses mineures et minimes. » Il y en eut qui dirent : « Hormis les quatre *pārājika* et les treize articles, tout le reste est défenses mineures et minimes. » Il y en eut qui dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, les treize articles et les deux règles indétermi-

toi-même reçu ces paroles. Quelles sont les défenses mineures et minimes ? » Ānanda répondit : « En ce temps-là, j'étais opprime de tristesse et d'affliction, la passion m'affolait, c'est pourquoi je ne l'ai pas demandé. »

Kāśyapa blâma Ānanda (en ces termes) : « Tes paroles sont inopportunnes. Au paravant, pourquoi n'avoir pas questionné le Bhagavat ? Et maintenant tu dis que tu ne l'as pas questionné ! » Alors Kāśyapa demanda aux *bhikṣu* : « Nous devons ensemble réfléchir sur ce cas (*artha*) : quelles sont les défenses mineures et minimes ? »

Il y eut un *bhikṣu* qui dit : « Hormis les quatre points, le reste s'appelle défenses mineures et minimes¹. » Ils (les *bhikṣu*) dirent successivement, etc... jusqu'à : « Hormis les quatre-vingt-dix points, tout le reste s'appelle défenses mineures et minimes². »

1. Cette phrase est omise dans l'édit. Ming.

2. Dans cet épisode, les défenses de peu d'importance sont appelées 雜
彌縫, littéralement « mélangées et fragmentaires ».

nées, tout le reste est défenses mineures et minimes. » Il y en eut qui dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, les treize articles, les deux règles indéterminées et les trente articles, tout le reste est défenses mineures et minimes. » Il y en eut qui dirent : « Hormis les quatre *pārājika*, etc... jusqu'à : et les quatre-vingt-dix articles, tout le reste est défenses mineures et minimes. »

Alors le Grand Kāshyapa dit aux *bhikṣu* : « Ô Vénérables ! Maintenant, les membres de l'assemblée parlent et chacun est indécis. On ne sait quelles sont les défenses mineures et minimes. Désormais, il nous faut ensemble poser cette règle : Ce qu'auparavant le Buddha n'a pas édicté, il ne faut pas maintenant l'édicter. Ce que le Buddha a édicté auparavant, il ne faut pas maintenant le rejeter. Il faut se conformer aux règles édictées par le Buddha et les étudier. »

Kāshyapa dit : « Tout ce que vous dites ne correspond point aux défenses mineures et minimes. Il faut conformer respectueusement sa conduite à ce qui a été dit par le Buddha. Ce qui n'a pas été dit par le Buddha, ne le disons pas. Si on néglige les défenses mineures et minimes, les bandes d'hérétiques diront avec mépris : « Maintenant que le Tathāgata s'est éteint, les *bhikṣu* ont tous entièrement rejeté les défenses mineures et minimes. La Loi du Śramaṇa Gautama est semblable à un feu qui flambe en répandant de la fumée ; à peine est-elle née que déjà elle s'éteint. » Si on

néglige les défenses mineures et minimes, on ne maintiendra que les quatre principales et le reste sera rejeté. Si on ne maintient que les quatre principales, qui appellera-t-on *sramana*? » Pour cette raison, le Vénérable Kāśyapa reprocha sept choses à Ānanda.

Alors, quand ils eurent posé ensemble cette règle, le Grand Kāśyapa dit à Ānanda : « Auparavant, en intercédant pour sauver les femmes dans la Loi du Buddha, tu as commis une faute *duṣkrta*, il faut maintenant la confesser. Ānanda répondit : « Ô Révérend! je l'ai fait sans (mauvaise) intention. Mahā-Prajāpati Gautami rendit au Buddha de grands services. Après la mort de la mère du Buddha, elle a élevé le Bhagavat. Ô Révérend Kāśyapa! en ceci, je n'ai pas conscience d'être coupable. Mais, parce que j'ai foi en vous, ô Révérend! je dois maintenant confesser (cette faute). »

Le Grand Kāśyapa dit

Ānanda ayant demandé qu'on permit aux femmes de sortir du monde, il y eut à ce sujet dix choses¹ que (Kāśyapa) reprocha à Ānanda. Premièrement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati*, portant tous des vases pleins d'aliments, devraient toujours se tenir au bord des routes et, s'agenouillant à la façon des Hou, offrir (ces vases) aux *sramana*. Deuxièmement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati* devraient apporter aux *sramana* en voyage des vêtements et de la literie et les prier de s'en servir. Troisièmement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati* montés sur des élé-

1. Le nombre 10 n'est donné que par l'édit. Ming. Les autres éditions ont 9, mais le contexte prouve que la leçon des Ming est exacte.

encore : « Tu as laissé le Bhagavat te demander trois fois d'être son serviteur, et tu as refusé de l'être¹. Tu as commis une faute *duskrta*. Il faut maintenant la confesser. » Ānanda répondit à Kāśyapa : « Je l'ai fait sans (mauvaise) intention. Il est malaisé d'être le serviteur du Buddha. C'est pourquoi j'ai dit que je ne pouvais l'être. En ceci, je n'ai pas conscience d'être coupable. Mais, parce que j'ai foi en vous, ô Révérend ! je dois maintenant confesser (cette faute). »

Kāśyapadit encore : « Alors que tu recousais pour le Buddha sa *samghāti*, tu l'as déchirée en y posant le pied. Tu as commis une faute *duskrta*. Tu dois maintenant la confesser. » Ānanda répondit : « Ô Révérend Kāśyapa ! ce n'est pas par mépris que je l'ai fait. C'est parce que personne ne soutenait (le manteau). En ceci, je n'ai pas conscience d'être coupable. Mais, parce que j'ai

phants, des chevaux, des chars et des palanquins, devraient toujours se placer au bord de la route, se prosterner en touchant la terre avec les cinq parties de leur corps et prier les *śramaṇa* de poser les pieds sur eux en passant. Quatrièmement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati* devraient toujours se tenir sur la route, étaler leurs cheveux sur le sol et prier les *śramaṇa* d'y poser les pieds en passant. Cinquièmement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati* devraient toujours, d'un cœur respectueux, inviter les *śramaṇa* à venir dans leurs demeures et leur présenter des offrandes. Sixièmement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati*, en apercevant les *śramaṇa*, devraient toujours, d'un cœur respectueux, nettoyer et balayer le sol et, se dépouillant de leurs vêtements, les étendre à terre pour faire asseoir les *śramaṇa*. Septiè-

1. Dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, c'est par Śāriputra et Maudgalyāyana qu'Ānanda est prié d'être le serviteur du Buddha; cf. Rockhill, *The Life of the Buddha*, p. 88.

foi en vous, ô Révérend! je dois maintenant confesser (cette faute). »

Kāśyapa dit encore : « Quand le Bhagavat voulut entrer dans le *nirvāṇa*, il t'en avertit trois fois. Tu n'as pas prié le Bhagavat de rester en ce monde, soit pendant un *kalpa*, soit pendant plus d'un *kalpa*, pour la prospérité de la multitude, par compassion pour le monde, et pour le bonheur des *deva* et des hommes. Tu as commis une faute *duskrta*. Tu dois maintenant la confesser. » Ānanda répondit : « Ô Révérend Kāśyapa! je l'ai fait sans (mauvaise) intention. *Māra*, qui était dans mon cœur, m'empêcha de prier le Bhagavat de demeurer en ce monde. En ceci, je n'ai pas conscience d'être coupable. Mais, parce que j'ai foi en vous, ô Révérend! je dois maintenant confesser (cette faute). »

Kāśyapa dit encore : « Quand le Bhagavat était en ce monde, il t'a demandé de l'eau et tu ne lui en as pas donné. Tu as commis une faute *duskrta*, tu dois main-

mement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati* devraient toujours se dépouiller de leurs vêtements pour essuyer la poussière sur les pieds des *bhikṣu*. Huitièmement : si les femmes ne sortaient pas du monde, les *dānapati* devraient toujours étaler leurs cheveux pour essuyer la poussière sur les pieds des *bhikṣu*. Neuvièmement : si les femmes ne sortaient pas du monde, le prestige des *śramaṇa* dépasserait celui du soleil et de la lune. Aussi, comment les hérétiques pourraient-ils regarder en face les *śramaṇa*? Dixième : si les femmes ne sortaient pas du monde, la Loi exacte du Buddha devrait demeurer dans le monde pendant mille années. Maintenant (sa durée) est réduite à cinq cents ans. Pendant cent ans on pourra obtenir fermement la Délivrance. Pendant cent ans on pourra pratiquer fermement la méditation. Pendant cent ans on pourra pratiquer fermement les défenses. Pendant cent ans on pourra fermement être *bahuśruta*.

tenant la confesser. » Ānanda répondit : « Je l'ai fait sans (mauvaise) intention. A ce moment, cinq cents chars traversaient le fleuve et l'eau était très impure. Je craignais qu'en la buvant, le Bhagavat ne fût incommodé. C'est pourquoi je ne lui en ai pas donné. » Kāśyapa dit : « Tu aurais dû pourtant lui en donner. Le Buddha, par son pouvoir prestigieux, où les *deva* pouvaient purifier cette eau. » Ānanda dit : « En ceci, je n'ai pas conscience d'être coupable. Mais, parce que j'ai foi en vous, ô Révérend, je dois maintenant confesser (cette faute). »

Kāśyapa dit encore : « Tu n'as pas demandé au Bhagavat quelles étaient les défenses mineures et minimes. Tu as commis une faute *dus̄kṛta*. Tu dois maintenant la confesser. » Ānanda dit : « Je l'ai fait sans (mauvaise) intention. J'étais alors affligé. Je ne nie pas ma faute. Je n'ai pas demandé au Bhagavat quelles étaient les défenses mineures et minimes.

Pendant cent ans on pourra pratiquer fermement le Don.

'Pendant le premier siècle, on aura la Délivrance et on s'affermira dans la Loi. Paisiblement établi en elle, on pourra complètement en pénétrer le Sens.

Pendant le second siècle, on pratiquera encore fermement la méditation.

Pendant le troisième siècle,

on n'aura pas encore cessé de maintenir les défenses.

Pendant le quatrième siècle,

on pourra encore être *ba-huśruta*.

Pendant le cinquième siècle,

on pourra encore pratiquer le Don.

Désormais, la Loi du *Tathāgata*,

au cours des récitations successives, s'usera peu à peu,

de même que la roue d'un char en mouvement continue de tourner, puis se brise.

1. La stonce commence ici bien que, par une erreur de composition, elle paraisse ne commencer qu'un peu plus loin.

En ceci, je n'ai pas conscience d'être coupable. Mais, parce que j'ai foi en vous, ô Révérend, je dois maintenant confesser (cette faute). »

Kāśyapa dit encore : « Tu n'as pas empêché les femmes de souiller les pieds du Buddha. Tu as commis une faute *duṣkrta*. Tu dois maintenant la confesser. » Ānanda répondit : « Je l'ai fait sans mauvaise intention. Quand les femmes au cœur faible se sont prosternées aux pieds du Buddha, elles pleurèrent et leurs mains¹ souillèrent les pieds du Buddha. En ceci, je n'ai pas conscience d'être coupable. Mais, parce que j'ai foi en vous, ô Révérend, je dois maintenant confesser (cette faute). »

Alors le Grand Kāśyapa proposa cette résolution : « Ô Révérends ! que le *saṃgha* écoute ! Si le *saṃgha* le juge opportun, que le *saṃgha* prenne patience et écoute ! Que le *saṃgha* questionne maintenant Upali sur la Loi et le Vinaya. Telle est la résolution. » Alors

La cause de la disparition de la Loi exacte, c'est la faute qu'a commise Ānanda :

pour que les femmes sortissent du monde, il a supplié et fait flétrir le Maître.

La Loi exacte devait demeurer dans le monde pendant une durée complète de mille années.

Cinq cents ans lui ont été retranchés ; pour le reste, ce sera entièrement comme à l'origine.

C'est pourquoi, en cinq cents ans, cinq Lois surgiront dans le monde :

celle de la Délivrance, celle de la Méditation, celle du Maintien des Défenses,

celle des *bahusruta* et celle du Don.

1. Dans d'autres textes, ce sont les larmes des femmes qui souillent les pieds du Buddha. Ce sont sans doute, ici, leurs mains mouillées de larmes.

Upali proposa cette résolution : « Ô Révérends ! que le *samgha* écoute ! Si le *samgha* le juge opportun, que le *samgha* prenne patience et écoute ! Que le *samgha* maintenant me fasse interroger par le *sthavira* Mahā-Kāśyapa, et je répondrai. Telle est la résolution. »

Le Grand Kāśyapa demanda : « Le premier *pārājika*, en quel lieu a-t-il été institué ? Qui l'a d'abord transgressé ? » Upali répondit : « A Vaiśāli, Sudinna, le fils de Kalandaka, l'a pour la première fois transgressé. » « Et le deuxième, en quel lieu fut-il institué ? » Il répondit : « Dans la ville de Rājagrha, le *bhikṣu* *T'o-ni-k'ie* 隘尼伽¹ (*Dhanika*), le fils du potier, l'a pour la première fois transgressé. » Il demanda encore : « Le troisième, en quel lieu a-t-il été institué ? » Il répondit : « A Vaiśāli, au bord de la rivière *P'o-k'icou* 婆婆 (*Valgu[mudā]*), un *bhikṣu* l'a pour la première fois transgressé². »

1. Cette transcription suppose un original tel que *Dhaniga.

2. Dans ce texte, les pārājika 3 et 4 sont rapportés à la rivière Valgumuda, tandis qu'en pali c'est le quatrième seulement.

Il demanda encore : « Le quatrième, en quel lieu a-t-il été institué ? » Il répondit : « A Vaiśāli, au bord de la rivière *P'o-k'ieou*, un *bhikṣu* l'a pour la première fois transgressé. »

Il demanda encore : « Le premier *samghāvāsesa*, en quel lieu a-t-il été institué ? » Il répondit : « Dans le royaume de Śrāvasti, Kālodayin l'a pour la première fois transgressé. »

Ainsi successivement, suivant les lieux où (ces règles) furent instituées, il les énonça en les distinguant comme il avait fait pour la première.

Il demanda encore : « La première règle indéterminée (*aniyata*), en quel lieu a-t-elle été instituée ? » Il répondit : « Dans le royaume de Śrāvasti, Kālodayin l'a pour la première fois transgressée. » Et ainsi pour la deuxième.

Il demanda encore : « (Le premier) *naissargika*, en quel lieu a-t-il été institué ? » Il répondit : « Dans le royaume de Śrāvasti, les Six *bhikṣu* l'ont pour la première fois transgressé. » Ainsi suc-

cessivement il les énonça en les distinguant comme (il avait fait pour) le premier.

Il demanda encore : « Le premier *prāyascittika*, en quel lieu a-t-il été institué? » Il répondit : « A *Che-tch'e cheou* 翹翅瘦 (*Śākyeṣu*'), le *bhikṣu* Śākyaputra Force-d'Éléphant l'a pour la première fois transgressé. » Ainsi successivement il les énonça en les distinguant comme (il avait fait pour) le premier.

Il demanda encore : « (Le premier) *pratidesaniya*, en quel lieu a-t-il été institué? » Il répondit : « Dans le royaume de Śrāvasti, à cause de la *bhikṣuṇī* Couleur-de-Lotus (*Utpalavarṇā*). » Le deuxième, le troisième, le quatrième, il les énonça en les distinguant comme (il avait fait pour) le premier.

Il demanda encore : « La première règle de l'étude (*śiksāpada*), en quel lieu a-t-elle été instituée? » Il répondit : « Dans le royaume de Śrāvasti, c'est par les Six *bhikṣu* qu'elle fut pour la

1. La désinence du locatif a été transcrise en chinois.

première fois transgressée. » Ainsi successivement il les énonça en les distinguant comme (il avait fait pour) la première. Les diverses défenses des *bhikṣuṇī* furent énoncées conformément à la Discipline.

Il demanda encore : « La première autorisation de recevoir les grandes défenses, en quel lieu a-t-elle été donnée pour la première fois? » Il répondit : « A Vārāṇasi (pour) cinq *bhikṣu*. »

Il demanda encore : « La première autorisation d'exposer les défenses, en quel lieu (a-t-elle été donnée)? » Il répondit : « Dans la ville de Rājagrha, pour de jeunes *bhikṣu*. »

Il demanda encore : « La première autorisation d'entrer en retraite (*varṣa*), en quel lieu fut-elle donnée pour la première fois? » Il répondit : « Dans le royaume de Śravasti, elle fut donnée à cause des Six *bhikṣu*. »

Il demanda encore : « La première *pravāraṇā* 自恣¹,

1. Pali *pacāraṇā*. Ce mot est rendu en chinois par « agir à son gré ». Cf. Pelliot, J. A., 1914, II, 407.

en quel lieu fut-elle instituée ? » Il répondit : « Dans le royaume de Śravasti, elle fut instituée pour les Six *bhikṣu*. » Ainsi successivement il l'interrogea jusqu'à l'*Ekottara* du Vinaya.

Alors ils rassemblèrent la totalité des articles (concernant) les *bhikṣu* et les réunirent en un *tch'ou* 處 (*vastu*)¹ qui fut le Règlement des *bhikṣu*. Les articles (concernant) les *bhikṣuṇī* furent réunis en un *tch'ou* qui fut le Règlement des *bhikṣuṇī*. Toutes les règles relatives à la réception des défenses furent rassemblées en un *tch'ou* qui fut le *k'ien-tou* 健度 (*khanda*) de la réception des défenses. Toutes les règles relatives au *pou-sa* 布薩 (*uposatha*) furent rassemblées en un *tch'ou* qui fut le *khanda* de l'*uposatha*. Toutes les règles relatives (au temps de) retraite furent rassemblées en un *tch'ou* qui fut le *khanda* de la retraite. Toutes les règles relatives à la *pravāraṇā* furent rassem-

1. Cf. *P'i-ni mou*, supra, p. 177, n. 1. L'original était peut-être le même dans les deux textes. Le traducteur du *P'i-ni mou* aurait, dans ce cas, pris *vastu* au sens de « objet ».

blées en un *tch'ou* qui fut le *khaṇḍa* de la *pravāraṇā*. Toutes les règles relatives aux cuirs et peaux furent rassemblées en un *tch'ou* qui fut le *khaṇḍa* des cuirs et peaux. Toutes les règles relatives aux vêtements furent rassemblées en un *tch'ou* qui fut le *khaṇḍa* des vêtements. Toutes les règles relatives aux médicaments furent rassemblées en un *tch'ou* qui fut le *khaṇḍa* des médicaments. Toutes les règles relatives au vêtement *kia-tch'e-na* 遷繕那 (*kathina*) furent rassemblées en un *tch'ou* qui fut le *khaṇḍa* du vêtement *kathina*. Les deux Règlements, ainsi que tous les *khaṇḍa* ordonnés en un recueil, et l'*Ekottara* du Vinaya¹, réunis ensemble, formèrent la Corbeille du Vinaya.

Alors le Grand Kāśyapa proposa cette résolution : « Ô Révérends ! que le *samgha* écoute ! Si le *samgha* le juge opportun, que le *samgha* prenne patience et écoute ! Maintenant le *samgha* interroge Ānanda sur la

1. Cf. *Vinaya pali*, éd. Oldenberg, V, 115.

Loi et le Vinaya. Telle est la résolution. » Alors Ānanda proposa cette résolution : « Ô Révérends ! que le *samgha* écoute ! Si le *samgha* le juge opportun que le *samgha* prenne patience et écoute ! Que maintenant le *samgha* me fasse interroger par le Grand Kaśyapa et je répondrai. Telle est la résolution. »

Alors le Grand Kaśyapa interrogea Ānanda en ces termes : « Le *sūtra* Brahma-troubler (*Brahmacāla*), en quel lieu a-t-il été prononcé ? Le Un-et-plus (*Ekottara*), en quel lieu a-t-il été prononcé ? Le Dix-et-plus (*Dassottara*), en quel lieu a-t-il été prononcé ? Le *sūtra* de la production et de la destruction des domaines (*dhātu*), en quel lieu a-t-il été prononcé ? Le (*Seng-k'i-t'o* 僧祇陀 (*Sangīta*), en quel lieu a-t-il été prononcé ? Le *sūtra* de la Grande Cause (*Mahānidāna*), en quel lieu a-t-il été prononcé ? Le *sūtra* de la Question de Śakradevendra, en quel lieu a-t-il été prononcé ? » Ānanda répondit à tout. Pour réciter

le Long *āgama*, il rassembla tous les longs *sūtra* qui formèrent le Long *āgama*. Tous les *sūtra* moyens formèrent le Moyen *āgama*. Depuis la section des Un jusqu'à la section des Dix; et depuis la section des Dix jusqu'à la section des Onze, (cela) forma le Un-et-plus (*Ekottara*). Les mélanges des *bhikṣu*, des *bhikṣunī*, des *upāsaka*, des *upāsikā*, des *deva*; le mélange de Śakra-devendra; le mélange de Māra; le mélange de Brahma-rāja formèrent un recueil qui est l'*āgama* Mélangé. De la même manière, le Texte sacré (*king*) des Existences *Cheng* (*Jātaka*); le Texte sacré de l'Origine 本; le Texte sacré des Bonnes Causes 善因緣; le Texte sacré de la Grande Extension 方等 (*Vaipulya*); le Texte sacré de ce qui est sans précédent (*Adbhutadharma*); le Texte sacré des Comparaisons 譬喻 (*Avadāna*); le Texte sacré de *Yeou-p'o-t'i-chō* 優婆提舍 (*Upadeśa*); le Texte sacré du Sens des phrases 句義 (*Arthapada*); le Texte sacré des Phrases de la Loi 法句

(*Dharmapada*) ; le Texte sacré du *Po-lo-yen* 波羅延 (*Pārāyanā*) ; le Texte sacré Mélange de Difficultés 雜難, le Texte sacré des Stances des Saints 聖偈 (*Sthaviragāthā*) ; le recueil de tous ces ouvrages forma le *Tsa tsang*. Les (traités) des questions controversées 有難 (*Kathāvastu*) (?), des questions non controversées 無難, des Connexions 聲, des Correspondances 相應 et des Lieux (?) 作處 furent réunis et constituèrent la Corbeille de l'Abhidharma. Alors on réunit les trois Corbeilles.

Or, le Vénérable Purāṇa apprit que, dans la ville de Rajagrha, les cinq cents *arhat* avaient ensemble rassemblé la Loi et le Vinaya. Alors, accompagné de cinq cents *bhikṣu*, il se rendit dans la ville de Rajagrha. Arrivé auprès du Grand Kāśyapa, il lui parla en ces termes : « J'ai ouï dire, ô Révérend ! qu'avec cinq cents *arhat* vous avez ensemble rassemblé la Loi et le Vinaya.

Quand les *bhikṣu* voulurent rassembler les Corbeilles de la Loi, Mahā-Kāśyapa frappa le sol avec la main. Le bruit du choc sonore ressembla au son d'une cloche de bronze. En ce temps-là, dans la ville de Rajagrha, résidaient depuis longtemps cinq cents *arhat* dans le *alan-na* (*araṇya*) du Lion¹. Ayant entendu ce bruit, ils se dirent les uns aux autres : « Le moment est venu de

1. La leçon des trois édit. chinoises est la suivante : « ..., dans la ville de Rajagrha, résidait depuis longtemps Purāṇa, le maître de 500 arhat. »

Je désire aussi, à mon tour, avoir le bonheur d'entendre la Loi. » Alors, pour cette raison, le Grand Kāśyapa réunit le *samgha* des *bhikṣu*. En faveur de ces (nouveaux) *bhikṣu*, il interrogea derechef Upāli, etc..., jusqu'à : « Il rassembla les trois Corbeilles », comme il a été dit plus haut.

rassembler les Corbeilles de la Loi. »

Alors le Vénérable *Fou-lan-na* 富蘭那 (*Purāṇa*) et la foule de ses disciples, soit cinq cents *arhat*, se rendirent ensemble vers la ville de Rājagrha, sur la montagne Gr̥dhrakūṭa, dans l'ermitage du Bois des Bambous, auprès de Mahā-Kāśyapa. Arrivés là, ils dirent à Mahā-Kāśyapa : « Nous avons entendu dire que Mahā-Kāśyapa et cinq cents *arhat*, dans la ville de Rājagrha, à l'ermitage du Bois des Bambous, voulaient rassembler les Corbeilles de la Loi. Nous voudrions aussi pouvoir entendre la récitation. » Alors Mahā-Kāśyapa récita à *Purāṇa* et aux autres le texte original (*parvāya*) des Corbeilles de la Loi qu'il avait rassemblées.

(*Purāṇa*) dit : « Ô Révérend Kāśyapa ! je suis entièrement satisfait de ceci, sauf en ce qui concerne huit articles que j'ai moi-même, ô Révérend, entendus de la bouche du Buddha et que j'ai retenus sans omission. Le Buddha a permis de conserver (des aliments) dans

Purāṇa dit au Vénérable Mahā-Kāśyapa : « Ô Révérend ! le texte des Corbeilles de la Loi que vous avez rassemblées, j'ai obtenu de l'entendre. Son excellence est indicible. Toutefois il est une chose que je ne m'explique pas : c'est ce qui concerne les huit préceptes (*dharma*)

(l'habitation); d'y faire la cuisine; de faire soi-même la cuisine; de prendre soi-même des aliments; de se lever tôt pour recevoir des aliments¹; de rapporter de la nourriture reçue ailleurs; de manger soit de menus fruits, soit ce qui pousse dans l'eau des étangs; dans tous ces cas, il est permis de se nourrir sans se conformer à la règle relative aux restes d'aliments. »

Le Grand Kāśyapa répondit: « C'est vraiment comme tu le dis. En un temps où le grain était cher et où, les gens s'entr'aident pour se nourrir, il était difficile d'obtenir à manger en quêtant, Bhagavat, par compassion pour les *bhikṣu*, a autorisé ces huit articles. Par contre, en un temps de prospérité où les aliments étaient abondants, le Buddha a retiré l'autorisation. »

Derechef, il (*Purāṇa*) prononça ces paroles: « Ô Ré-

depuis : « des aliments conservés chez soi... jusqu'à : toutes sortes d'herbes et de racines (qui poussent) au bord des étangs² ». Étant moi-même aux côtés du Buddha, j'ai entendu le Tathāgata autoriser à se nourrir conformément à ces huit préceptes. Or, il est dit plus loin que ce n'est plus autorisé. C'est ceci que je ne m'explique pas. »

Kāśyapa répondit: « C'est réellement comme tu dis. En un temps de disette, alors que le grain était cher et qu'il était difficile de se procurer à manger en quêtant, le Buddha, par compassion pour les êtres vivants, a permis de se nourrir (ainsi). Mais, à une époque de prospérité, alors que le grain était à bas prix et qu'il était facile de se procurer à manger en quêtant, le Buddha, le Tathāgata, pour ces raisons, a retiré l'autorisation. »

Purāṇa dit: « Ô Kāśyapa ! le Tathāgata est omniscien.

1. Cf. *Mahāvagga*, I, 38, 8-10.

2. Sur ces huit règles, cf. *P'i-ni mou*, p. 12^a, col. 15, jusqu'à 12^b, col. 7.

vérend ! le Bhagavat était omniscient. Il n'aurait pas dû autoriser de nouveau ce qu'il avait déjà interdit, ni interdire de nouveau ce qu'il avait déjà autorisé. » Kāśyapa répondit : « C'est parce que le Bhagavat était omniscient qu'il a pu autoriser de nouveau ce qu'il avait déjà interdit et interdire de nouveau ce qu'il avait déjà autorisé. Ô Purāṇa ! posons cette règle : ce que le Buddha n'a pas prescrit, nous ne devons pas le prescrire ; ce que le Buddha a prescrit, nous ne devons pas l'abroger. Ce que le Buddha a prescrit et défendu, nous devons nous y conformer et l'étudier. »

cient. Quand c'est le temps d'épargner, il a voulu faire connaître aux hommes que c'est le temps d'épargner. Quand c'est le temps des largesses, il a voulu faire connaître aux hommes que c'est le temps des largesses. » Kāśyapa répondit : « Pour cette raison, le Buddha, tenant compte des circonstances, a dit : « En ce temps, il convient d'épargner ; en ce temps, il ne convient pas d'épargner. C'est pourquoi, ô Purāṇa, nous devons obéir au Tathāgata. Quand il défend, nous devons nous soumettre à l'interdiction. Quand il autorise, nous devons profiter de l'autorisation. Le Tathāgata, l'Arhat(?) a réalisé huit sortes de qualités excellentes : il a bien obtenu la sagesse de *vajra* ; il s'est complètement purifié de toute souillure et a dissipé les ténèbres de l'ignorance (*avidyā*) ; il a supprimé les obstacles pour tous les préceptes (*dharma*) ; il a obtenu la maîtrise en tous lieux ; il a pu bien réfuter les objections des hérétiques ; il a bien montré

aux êtres vivants ce qui est avantageux et ce qui est nuisible; il a rendu possible aux êtres vivants les discriminations (*vibhaṅga*)¹ conformes à la Loi; il a été habile à statuer sur ce qui est coupable et sur ce qui ne l'est pas. Celui qui, souverainement et sans obstacle, a réalisé ces huit qualités (*dharma*) est appelé Roi de la Loi et Seigneur de la Loi. »

Alors Mahā-Kāśyapa demanda à Ānanda : « Que faut-il penser de ces choses ? » Ānanda répondit à Mahā-Kāśyapa : « Ce que j'ai entendu aux côtés du Buddha est conforme à la réponse de Kāśyapa à Purāṇa. Si quelqu'un conforme sa conduite aux paroles du Buddha, celui-là pourra faire rayonner la Loi du Buddha. C'est pourquoi il faut se conformer à la Loi et la mettre en pratique. »

Le Vénérable Purāṇa et la foule de ses disciples ayant entendu ces paroles se conformèrent à la Loi et la

1. Comparer dans l'*Abhidharma* pali le titre du traité *Vibhaṅgappakarāṇī*.

Parce que dans la ville de Rājagrha les cinq cents *arhat* ensemble ont rassemblé la Loi et le Vinaya, on dit : Concile des Cinq cents, qui rassemblerent la Loi et le Vinaya.

mirent en pratique, et ils furent de ceux qui font rayonner la Loi du Buddha.

C'est ainsi que, (d'après l'École) des « Montagnes Neigeuses» (Haimavata), les Corbeilles de la Loi ont été rassemblées par les cinq cents *bhikṣu*.

CHAPITRE III

Le récit du Concile dans le Vinaya des Mahāsāṃghika.

Le Vinaya des Mahāsāṃghika (Nanjo, n° 1119) fut traduit en chinois, en 416, par Buddhabhadra et Fa-hien. Le manuscrit avait été découvert par le pèlerin Tche-mong chez un brahmane de Pāṭaliputra¹. Ce Vinaya est sensiblement différent des autres traités de Discipline, et le fragment traduit ci-après laisse entrevoir l'originalité de l'œuvre.

Un autre texte de l'École Mahāsāṃghika, le *Mahāvastu*, contient un récit du premier Concile, qui n'offre guère de ressemblance avec celui du Vinaya traduit par Fa-hien. Dans le *Mahāvastu* (I, p. 70 et suiv.), le récit du Concile sert à introduire le *Daśabūmikasūtra*, récité par Mahā-Katyāyana. Ce *sūtra*, qui prit une place d'honneur dans la littérature mahāyānistre, est probablement de rédaction assez tardive, et, dans le récit du Concile qui le précède, les anciennes traditions ont fait place aux fantaisies d'une imagination sans frein. Je ne crois pas nécessaire d'y insister. On verra toutefois dans les notes de ce chapitre que l'étude

1. Cf. Chavannes, *Voyage de Song-Yun*, B.E.F.E.O., 1903, p. 56 du tiré à part, et Pelliot, Notes additionnelles à *Deux Itinéraires*, B.E.F.E.O., 1904.

du *Mahāvastu* peut faciliter sur certains points l'intelligence du Vinaya des Mahāsāṃghika.

Plus instructive encore est la comparaison des récits du Concile contenus, d'une part dans le Vinaya des Mahāsāṃghika et d'autre part dans les *Parinirvāṇa-sūtra* (cf. *supra*, première partie, pp. 77 à 88). Cette comparaison soulève des problèmes qui seront discutés dans la Troisième Partie.

¹ Les *bhikṣu* délibérèrent tous en disant : « Qui doit faire la crémation ? » Alors le Respectable Mahā-Kāśyapa dit : « Je suis le fils ainé du Bhagavat. Je dois faire la crémation. » Alors ceux de la Grande Assemblée dirent tous : « C'est bien ! » Alors il fit la crémation².

Quand il eut fait la crémation, Kāśyapa se souvint des paroles prononcées dans un village par un *bhikṣu mahallaka* : « jusqu'à : Ce que nous voulons faire, faisons-le. Ne faisons pas ce que nous ne voulons pas faire³. » Alors il (Kāśyapa) dit aux *bhikṣu* : « Ô Vénérables ! les *sarīra* du Bhagavat, ce n'est pas notre affaire. Les rois, les chefs de famille, les brahmaṇes maîtres de maison et la multitude de ceux qui recherchent des mérites devront eux-mêmes rendre hommage (aux *sarīra*). Notre affaire, c'est d'abord de rassembler les Corbeilles de la Loi⁴ pour empêcher que la Loi du Buddha ne disparaisse rapidement. »

Aussitôt ils recommencèrent à délibérer en ces termes : « En quel lieu devons-nous rassembler les Corbeilles de la Loi ? » Alors les uns dirent : « Allons à Śrāvasti. » D'autres dirent : « Allons à *Cha-k'i* 沙祇 (*Sāketa*). » D'autres dirent : « Allons à Campā. » D'autres dirent : « Allons à Vaiśālī. » D'autres dirent : « Allons à Kapilavastu. » Alors le Grand Kāśyapa prononça ces paroles : « Nous devons aller dans la ville de Rājagṛha et y rassembler les Corbeilles de la Loi.

^{3a} Pour quelle raison ? Le Baghavat a prédit que, dans la ville

1. Tripit., éd. Tōk., XV, 10, p. 32^b, col. 17.

2. Dans *Mahāvastu*, I, p. 68, le bûcher s'allume de lui-même, tandis qu'ici Kāśyapa semble y mettre le feu, puisqu'il « fait la crémation ».

3. L'épisode auquel il est fait ici allusion est relaté plus haut, Tripit., éd. Tōk., XV, 10, p. 32^b, col. 9.

4. On pourrait comprendre également « la Corbeille de la Loi », car rien en chinois n'indique le pluriel.

de Rājagr̥ha, le fils de la Vaidehi, Ajātaśatru, était de beaucoup le premier d'entre les Auditeurs-upāsaka qui ont la Foi sans racines¹. En outre, ce roi a des couches et des offrandes pour cinq cents personnes. Il faut aller là-bas. » Tous acquiescèrent.

Le Bhagavat avait dit autrefois au Respectable Anuruddha : « Après le *parinirvāṇa* du Tathāgata, il te faudra garder les *sarira* et empêcher les *deva* de les emporter. Voici pourquoi : Quand les Tathāgata des âges passés furent entrés dans le *parinirvāṇa*, les *deva* emportèrent leurs *sarira*. Les hommes du siècle ne purent se rendre (auprès de ces reliques), et manquèrent d'acquérir des mérites. Les *deva* peuvent venir parmi les hommes rendre hommage (aux reliques), mais, à l'exception de ceux qui ont les pouvoirs magiques (*rddhipāda*), les hommes ne peuvent aller là-bas. C'est pourquoi il faut bien protéger (les reliques). » C'est afin de rendre hommage (aux reliques) qu'Ānanda, le Serviteur (du Buddha), n'était pas non plus parti.

Alors, le Grand Kāśyapa, accompagné d'un millier de *bhikṣu*, se rendit à la ville de Rājagr̥ha, dans la grotte de la montagne *Tch'a-ti* 剌帝 (Kṣatriya ?)². Ils disposèrent des couches et des couvertures et ornèrent le siège du Bhagavat. A gauche du siège du Bhagavat, on disposa le siège du Respectable Śāriputra. A droite, on disposa le siège du Respectable Mahā-Maudgalyāyana. A la suite, on disposa le siège du Grand Kāśyapa³. Ayant ainsi disposé en ordre les couches et les couvertures, ils s'assurèrent des offrandes pour quatre mois, car, pour rassembler les Corbeilles de la

1. Pour cette expression « la foi sans racines », cf. *supra*, p. 36.

2. Dans *Mahācastu*, I, p. 70, l. 15, la réunion a lieu dans la grotte du Saptaparṇa, au flanc de la montagne Vaihāya.

3. Noter que Kāśyapa laisse trois sièges inoccupés et s'assied sur le quatrième. Cf. *Lalitā vistara*, trad. Foucaux, p. 384 : « Ensuite le Tathāgata, afin de rendre hommage aux Tathāgata antérieurs, ayant tourné autour de trois sièges comme un lion sans crainte, il s'assit sur le quatrième siège, les jambes croisées. »

Loi, ils (devaient) entièrement supprimer toute attache avec l'extérieur.

La Grande Assemblée, s'étant réunie, comprenait ceux qui ont les trois connaissances, les six pénétrations surnaturelles, les puissances, les forces et les maîtrises¹; ceux qui ont reçu de la bouche² du Bhagavat et récitent une section du Vinaya; ceux qui ont reçu des Auditeurs et récitent une section du Vinaya; ceux qui ont reçu de la bouche du Bhagavat et récitent deux sections du Vinaya; ceux qui ont reçu de la bouche des Auditeurs et récitent deux sections du Vinaya.

L'assemblée délibéra en ces termes : « Il faut réunir ici ceux qui ont les trois connaissances, les six pénétrations surnaturelles, les puissances, les forces et les maîtrises; ceux qui ont reçu de la bouche du Bhagavat et récitent deux sections du Vinaya; et ceux qui ont reçu de la bouche des Auditeurs et récitent deux sections du Vinaya. » Quand ceux-ci furent réunis, il manquait deux personnes pour parfaire le nombre de cinq cents. Ils délibérèrent de nouveau en ces termes : « Il faut parfaire le nombre de cinq cents. » Le Vénérable Anuruddha arriva ensuite; il manquait encore une personne.

Or, le Respectable Mahā-Kāśyapa était le premier *sthavira*. Le second *sthavira* se nommait *Na-t'eou-lou* 那頭盧³. Le troisième *sthavira* se nommait *Yeou-po-na-t'eou-lou* 優波那頭盧. Alors le Respectable Mahā-Kāśyapa monta sur son propre siège, ne laissant inoccupés que les sièges

1. Cf. *Mahācastu*, I, p. 70, l. 20 : *te ca rddhicasibhāoabalasthā*. L'ordre du Mhv. est donc : puissances, maîtrises, forces.

2. Chinois 面 interprète *sammukhāt*.

3. Var. des trois écrit. chinoises : 桑 | 般 | 那. La confusion entre 那 et 桑 s'explique probablement par deux formes intermédiaires : 般 et 舶, la seconde étant une graphie ancienne de 那. Il faut sans doute choisir entre 那 et 般, et le second caractère fait songer au nom de Piṇḍola (?). Le nom du troisième *sthavira* pourrait être alors *Upapīṇḍola (?).

des Respectables Śāriputra, Maudgalyāyana et Ānanda¹. Les *bhikṣu* s'assirent tous à la suite. Alors le Respectable Mahā-Kāśyapa dit à *Li-p'o-t'i* 梨婆提 (Revata), disciple et compagnon de voyage du Respectable Maudgalyāyana : « Ô Vénérable ! va chez les Trente-trois dieux convoquer le *bhikṣu Chou-t'i-na* 嘉提那 (Sudinna ?) (en lui disant) : Le Bhagavat est entré dans le *parinirvāṇa*. Le *samgha* des *bhikṣu* se réunit dans l'intention de rassembler les Corbeilles de la Loi. » Alors il reçut cet ordre, se rendit chez les Trente-trois dieux et dit : « Ô Vénérable ! le Bhagavat est entré dans le *parinirvāṇa*. Le *samgha* des *bhikṣu* se réunit dans l'intention de rassembler les Corbeilles de la Loi. C'est pourquoi je viens vous convoquer. » En entendant ces paroles, le *bhikṣu* fut pénétré de douleur (et dit) : « Le Bhagavat est entré dans le *parinirvāṇa*? » *Chou-t'i-na* répondit affirmativement. Puis il dit : « Si le Bhagavat était dans le Jambudvipa, je m'y rendrais. Mais le Bhagavat est entré dans le *parinirvāṇa*, l'Œil de l'univers est éteint. » Alors, par ses pouvoirs magiques (*rddhipāda*), il s'éleva dans l'espace. Il entra dans le *samādhi* « Éclat du Feu » et s'incinéra lui-même. Ayant vu cela, (Revata) s'en retourna et rentra dans le *samgha*, où il raconta ce qui précède : « jusqu'à : il entra dans le *samādhi* « Éclat du Feu ».

On l'envoya de nouveau chez les Trente-trois dieux, au Palais aérien² des *sīrīṣa*, pour convoquer Gavāmpati, puis le Vénérable Bien-Voir (Sudarśana), qui demeurait dans les monts des Parfums (Gandhamādana); le Vénérable *P'o-l'eou-sien-na* 頗頭洗那, qui demeurait sur le mont Folâtrer 遊戲; le Vénérable *Pa-k'ia-li* 拔怯梨 (Vakkali?), qui de-

1. Ce passage contredit ce qui est dit plus haut. Au début du récit, les trois sièges inoccupés étaient ceux du Buddha, de Śāriputra et de Maudgalyayana. Ici la troisième place est occupée par Ānanda, et ceci rappelle d'autres textes qui assignaient à Ananda le troisième rang (cf. *supra*, p. 78 et 81).

2. Litt. « palais ailé »; il s'agit sans doute d'un *vimāna*.

meurait sur le mont Campā ; il y avait en outre le Vénérable Uttara, qui demeurait sur le mont Pur ; un disciple du Vénérable Maudgalyāyana, nommé Grand-Éclat, qui demeurait sur le mont Éclat ; un disciple du Vénérable Śāriputra, nommé *Mo-so-lou* 摩敷盧¹, qui demeurait sur le mont *Man-t'o* 慢陀 (Mandara) ; le Respectable *Lo-tou* 羅杜², qui demeurait sur le mont *Mo-lo* 摩羅 (Malaya). Et tous ceux-ci, etc., jusqu'à : ayant entendu l'appel, entrèrent tous dans le *parinirvāna*.

On envoya encore le messager au Palais des *deva P'i-chamen* (Vaiśramaṇa) pour appeler *Sieou-mi-to* 修蜜哆 (Sumitra). Le messager, quand il fut arrivé, prononça ces paroles : « Ô Vénérable ! Le Bhagavat est entré dans le *parinirvāna*. Le *samgha* des *bhikṣu* se réunit dans l'intention de rassembler les Corbeilles de la Loi. C'est pourquoi je viens vous convoquer. » Le *bhikṣu*, ayant entendu ces paroles, fut pénétré de douleur et dit : « Le Bhagavat est entré dans le *parinirvāna* ? » Il répondit affirmativement. Alors (Sumitra) dit : « Si le Bhagavat était dans le Jambudvīpa, je m'y rendrais. Mais le Bhagavat est entré dans le *parinirvāna*, l'Œil de l'univers est éteint. » Alors, par ses pouvoirs magiques, il s'éleva dans l'espace. Il entra dans le *samādhi* « Éclat du Feu », s'incinéra lui-même et entra dans le *parinirvāna*. Le messager revint dans le *samgha* et exposa ce qui précède.

Le Grand Kāśyapa dit : « Ô Vénérables ! assez ! N'en appelons plus d'autres. Ceux qui entendent notre appel entrent aussitôt dans le *nirvāna*. Si nous en convoquons d'autres, ceux-là entreront à leur tour dans le *parinirvāna* ; ainsi l'univers sera vide et il n'y aura plus de champ de mérite (*punyakṣetra*). » Un *bhikṣu* dit : « Ô Vénérables !

1. *Mo-so-lou* transcrit peut-être une forme dialectale en *u* correspondant à skr. *māśara*.

2. La leçon des trois édit. chinoises est *Lo-chō* | 罗杜 (Rāja ?).

le Respectable Ānanda est le serviteur du Buddha. Il a reçu en personne sa Loi et sa doctrine. De plus le Bhagavat a prédit qu'Ānanda excellerait en trois choses. Il faut l'appeler. » Le Grand Kāśyapa dit : « Non ! Si lui, qui est en cours d'étude, entrat dans l'assemblée de ceux qui n'étudient plus, qui ont les puissances, les forces et les maîtrises, ce serait comme si un chacal galeux entrat dans une bande de lions. »

Alors le Respectable Ānanda, ayant médité et achevé de rendre hommage (aux reliques), arriva dans un village et prononça ces paroles : « Je vais maintenant passer la nuit 33^b ici. Demain j'irai dans la ville de Rajagrha. Alors un *deva* vint dire à Ānanda : « Le Grand Kāśyapa a dit, ô Respectable ! que vous êtes un chacal galeux. » Ānanda fit cette réflexion : « Le Bhagavat est entré dans le *parinirvāna*. Voici que je désire justement rejoindre (Kāśyapa). Pourquoi me considérer comme un chacal galeux ? » Il en éprouva du déplaisir et fit encore cette réflexion : « Le Grand Kāśyapa connaît bien ma parenté et mon nom. C'est justement parce que mes liens ne sont pas encore détruits qu'il a prononcé ces paroles. » Alors le Respectable Ānanda appliqua soigneusement son énergie (*virya*) et marcha de long en large sans distraction, désirant mettre fin à ses courants (*āsrava*). Alors, le Respectable Ānanda étant fatigué de marcher, la pensée du *nirvāna* du Bhagavat attrista et oppressa son esprit. Ce qu'il avait entendu auparavant, il le retenait, mais sans en pénétrer (le sens). Soudain il fit cette réflexion : « Le Bhagavat a prédit qu'au moment où je réaliserais la Loi, mon esprit n'aurait pas de distraction et que j'obtiendrais l'arrêt des courants, grâce à une extrême fatigue. » Sans que son esprit sortît de méditation (*samādhi*), il renversa son corps afin de se coucher. La tête n'avait pas encore touché l'oreiller quand il obtint l'arrêt des courants, les trois connaissances, les six pénétrations surnaturelles, les

puissances, les forces et les maîtrises. Alors, par ses pouvoirs magiques (*rddhipāda*), il s'éleva dans l'espace et partit. Parvenu à la porte de la grotte *Tch'a-ti*, il récita cette *gāthā* :

Lui qui a beaucoup entendu (*bahuśruta*),
qui est habile dans la discussion
et qui a servi le Bhagavat,
Ānanda, le fils de Gautama,
se tient maintenant à la porte,
puisque'on ne la lui ouvre pas.

Il récita encore cette *gāthā* :

Lui qui a beaucoup entendu,
qui a du talent, qui est habile dans la discussion,
et qui a servi le Bhagavat,
ayant rejeté le fardeau de ses liens,
le fils de Gautama se tient à la porte.

Alors le Grand Kāśyapa récita cette *gāthā* :

Tu as rejeté le fardeau des *klesa*,
tu te dis parvenu au but suprême
et tu n'es pas encore entré, ô fils de Gautama !
Entre, fils de Gautama !

Quand Ānanda fut entré et qu'il se fut prosterné devant le siège du Bhagavat, puis devant les *sthavira*, il parvint à l'emplacement de son propre siège et s'assit. Alors le Grand Kāśyapa dit à Ānanda : « Ce n'est pas pour me glorifier ni pour me montrer méprisant et grossier à ton égard que j'ai prononcé ces paroles. C'est seulement parce que tu n'étais pas avancé dans la recherche de la Voie et parce que je voulais t'inciter à supprimer les courants par ton énergie (*viryā*) que j'ai prononcé ces paroles. » Ānanda dit : « Je le sais bien. C'est seulement parce que mes liens n'étaient pas encore supprimés et dans le dessein de me faire employer toute mon énergie à supprimer les courants. »

Alors le Respectable Mahā-Kāśyapa demanda aux membres de l'assemblée : « Quelle Corbeille allons-nous mainte-

nant rassembler d'abord? » Les membres de l'assemblée répondirent tous : « Rassemblons d'abord la Corbeille de la Loi. » Il demanda encore : « Qui doit la rassembler? » Les *bhikṣu* dirent : « Le Vénérable Ānanda. » Ānanda dit : « Non ! Il y a d'autres Vénérables *bhikṣu*. » Ils dirent en outre : « Bien qu'il y ait d'autres Vénérables *bhikṣu*, le Bhagavat a prédit que tu serais le premier de ceux qui ont beaucoup entendu (*bahuśruta*). Il te faut rassembler (la Loi). » Ānanda dit : « Ô Vénérables ! puisque vous me chargez de la rassembler, si quelque chose est conforme à la Loi, approuvez ; si quelque chose est contraire à la Loi, interrompez ; si quelque chose n'est pas d'accord (avec la Loi), interrompez. N'évitez pas d'interrompre pour me montrer du respect. Je désire que vous m'avertissiez de ce qui est conforme au Sens et de ce qui est contraire au Sens. » Ceux de l'assemblée dirent tous : « Ô Vénérable Ānanda ! rassemble donc la Corbeille de la Loi. Ce qui sera conforme à la Loi, nous l'approverons. Ce qui sera contraire à la Loi, le moment venu, nous le ferons connaître. » Alors le Respectable Ānanda fit cette réflexion : « Comment vais-je maintenant rassembler la Corbeille de la Loi ? » Ayant fait cette réflexion, il récita ce *sūtra* : « C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha résidait à Uruvilvā, au bord de la rivière Nairanjana, au *Bodhimanda*. »

Quand le Vénérable Ānanda eut prononcé ces paroles, les cinq cents *arhat*, (doués) des puissances, des forces et des maîtrises, s'élévèrent dans l'espace et tous gémirent : « Le Bhagavat que nos yeux ont vu, nous entendons maintenant ses paroles ! » Tous, ayant prononcé le *namo Bodhāya*, retournèrent sur leurs sièges. Alors Ānanda récita ces *gāthā* :

Celui qui s'exerce avec zèle à l'étude correcte,
qui voit que les phénomènes (*dharma*) naissent et sont
détruits,

qui sait que les phénomènes sont produits par des causes,

celui-là écarte l'ignorance et détruit les souillures (*klesa*).

Celui qui s'exerce avec zèle à l'étude correcte,
réalise l'extinction des phénomènes (*dharma*).

Celui qui s'exerce avec zèle à l'étude correcte,
repousse et soumet l'armée de *Māra*.

Celui qui s'exerce avec zèle à l'étude correcte,
est semblable au soleil qui chasse les ténèbres.

Quand le Vénérable Ānanda eut ainsi récité en totalité la Corbeille de la Loi, les textes longs furent rassemblés et formèrent le Long *āgama*. Les textes moyens furent rassemblés et formèrent le Moyen *āgama*. Les textes mélangés furent rassemblés et formèrent l'*āgama* Mélangé (*samyukta*). Le Mélange des Organes (*indriya*), le Mélange des Forces (*bala*), le Mélange de l'Intelligence (*bodhi*), le Mélange de la Voie (*mārga*), les textes de ces catégories sont ce qu'on appelle Mélanges. Le degré Un, le degré Deux, le degré Trois, etc..., jusqu'à : le degré Cent, arrangés dans l'ordre numérique, furent rassemblés et formèrent l'*āgama* de Un-et-plus (*Ekottara*). Le *Tsa tsang* (*Kṣudrakāgama*) est le récit fait par les Pratyekabuddha et par les *arhat* eux-mêmes des circonstances de leur carrière (*caryā*) depuis le début; tous les récitatifs et *gāthā* de cette sorte sont ce qu'on appelle *Tsa tsang*.

Alors le Vénérable Ānanda récita ces *gāthā* :

Dans ces Corbeilles de la Loi, aux quatre-vingt mille sections,

tels sont les préceptes (*dharma*) que j'ai entendus de la bouche du Buddha.

Dans ces Corbeilles de la Loi aux quatre-vingt mille sections,

tels sont les préceptes que j'ai entendus de la bouche d'autres personnes.

Ces préceptes que j'ai retenus complètement

ont été énoncés par le Buddha jusqu'à son entrée dans le *nirvāṇa*.

Voilà ce qu'on appelle la Compilation de la Corbeille de la Loi.

On demanda ensuite : « Quel autre devra rassembler la Corbeille du Vinaya ? » Il y en eut qui dirent : « C'est le Vénérable Upāli. » Upāli dit : « Non ! Il y a d'autres Vénérables *bhikṣu*. » On dit : « Bien qu'il y ait d'autres Vénérables *bhikṣu*, le Bhagavat a prédit que tu réaliserais les quatorze qualités (*dharma*), qu'hormis le Tathāgata, (tous) devraient rendre hommage à ton savoir exact et complet, et que tu serais le premier de ceux qui maintiennent la Discipline. » Upali dit : « Ô Vénérables ! puisque vous me chargez de la rassembler, si quelque chose est conforme à la Loi, approuvez ; si quelque chose est contraire à la Loi, interrompez ; si quelque chose n'est pas d'accord (avec la Loi), interrompez ; n'évitez pas d'interrompre pour me montrer du respect. Je désire que vous m'avertissiez de ce qui est conforme au Sens et de ce qui est contraire au Sens. Tous dirent : « Ô Vénérable Upāli ! rassemble donc (le Vinaya). Ce qui sera conforme à la Loi, nous l'approuverons. Ce qui sera contraire à la Loi, le moment venu, nous le ferons connaître. »

Le Vénérable Upāli fit cette réflexion : « Comment vais-je maintenant rassembler la Corbeille de la Discipline ? » (Il dit)¹ : « Il y a cinq règles de la pureté. Si elles sont conformes à la Loi et conformes à la Discipline, approuvez-les. Si elles ne sont pas conformes à la Loi et à la Discipline, il faut y faire opposition. Quelles sont les cinq ? Premièrement, la pureté de la zone interdite. Deuxièmement, la pureté de la Loi territoriale. Troisièmement, la pureté de la pratique des défenses. Quatrièmement, la pureté des Vénérables. Cinquièmement, la pureté du vulgaire. — La pureté

1. Je suppose que la réflexion d'Upāli est terminée et qu'il s'adresse maintenant à l'assemblée.

de la zone interdite : l'endroit où demeurent les *bhikṣu* constitue la zone interdite. Si (cette règle) est d'accord avec les quatre Grands Enseignements, qu'on s'y conforme; si elle n'est pas d'accord (avec eux), qu'on la rejette. C'est ce qu'on appelle la pureté de la zone interdite. — La pureté de la Loi territoriale : c'est-à-dire de la Loi du territoire du royaume. Si elle est d'accord avec les quatre Grands Enseignements, qu'on s'y conforme; si elle n'est pas d'accord (avec eux), qu'on la rejette. C'est ce qu'on appelle la pureté de la Loi territoriale. — La pureté de la pratique des défenses : je vois tel *bhikṣu* qui maintient les défenses, pratiquer tel précepte (*dharma*). Si ce précepte est d'accord avec les quatre Grands Enseignements, qu'on s'y conforme; s'il n'est pas d'accord (avec eux), qu'on le rejette. C'est ce qu'on appelle la pureté de la pratique des défenses. — La pureté des Vénérables : je vois un Vénérable *bhikṣu* (tel que) les Vénérables Śāriputra et Maudgalyāyana pratiquer tel précepte. Si (ce précepte) est d'accord avec les quatre Grands Enseignements, qu'on s'y conforme. S'il n'est pas d'accord (avec eux), qu'on le rejette. C'est ce qu'on appelle la pureté des Vénérables. — La pureté du vulgaire : on ne doit pas, comme il est de règle chez ceux qui sont restés dans le monde, manger hors du temps fixé, boire des boissons fermentées, forniquer. Tout cela constitue une pureté vulgaire, la pureté de ceux qui ne sont pas sortis du monde. C'est ce qu'on appelle la pureté du vulgaire.

« Ainsi, ô Vénérables ! ce qui est conforme à la Loi, approuvez-le; à ce qui est contraire à la Loi, faites opposition. » Les *bhikṣu* répondirent: « Ce qui est conforme (à la Loi), nous l'approuverons. En cas de non-conformité, le moment venu, nous nous y opposerons. »

Alors le Respectable Upāli dit à Ānanda : « Ô Vénérable ! tu es coupable. Dans l'assemblée des Purs tu dois confesser tes fautes. » Ānanda dit : « Quelles fautes ai-je

commises? » Il répondit : « Le Bhagavat a refusé jusqu'à trois fois de sauver les femmes en les faisant sortir du monde. Et trois fois tu en as demandé (pour elles l'autorisation). En cela, tu as commis une faute contre le Vinaya. » Alors le Respectable Mahā-Kāśyapa jeta une fiche à terre et dit : « Ceci est la première fiche. » Aussitôt la terre trembla dans les trois mille grands milliers de monde.

De plus, (Upāli dit) : « Quand le Buddha était à Vaiśali, le Buddha te dit : « Ô Ānanda! à Vaiśali, les divertissements, le tir à l'arc, les māts et les *stūpa* sont plaisants. Quiconque acquiert les quatre pouvoirs magiques (*rddhi-pāda*) peut rester vivant pendant un *kalpa* ou pendant plus d'un *kalpa*. Si le Buddha restait en ce monde, les hommes pourraient le voir. » Tu as dit : « C'est ainsi, ô Bhagavat ! C'est ainsi, ô Sugata ! » Mais tu n'as pas prié le Buddha de rester en ce monde. En cela, tu as commis une faute contre le Vinaya. » Puis on jeta une seconde fiche.

« De plus, tu as posé ton pied droit sur la *sanghāṭī* du Buddha pour la coudre¹. Ne savais-tu pas que cette *sanghāṭī* devait être honorée au moyen d'un *stūpa* par les *deva* et les hommes. En cela, tu as commis une faute contre le Vinaya. » Puis on jeta une troisième fiche.

« De plus, le Buddha t'a dit : « Ô Ānanda ! apporte-moi de l'eau. » Et ainsi jusqu'à trois fois sans que tu lui en donnasses. Le Bhagavat prit (lui-même) de l'eau. En cela, tu as commis une faute contre le Vinaya. » On jeta une quatrième fiche.

« De plus, le Buddha t'a dit : « Ô Ānanda ! quand viendra le moment de mon *parinirvāna*, il faudra m'avertir que je dois abolir, en faveur des *bhikṣu*, les défenses mineures et minimes. » Mais tu n'as rien dit. En cela, tu as

1. J'ai intervertis l'ordre des deux derniers caractères et je lis : 而縫.

commis une faute contre le Vinaya. » On jeta une cinquième fiche.

« De plus, quand le Buddha fut entré dans le *parinirvāṇa*, tu as montré aux *bhikṣuṇī* le mystère des organes secrets du Buddha. En cela, tu as commis une faute contre le Vinaya. » On jeta une sixième fiche.

« De plus, quand le Buddha fut entré dans le *parinirvāṇa*, les matrones Malla s'approchèrent et pleurèrent sur les pieds du Bhagavat. Leurs larmes tombèrent sur ses pieds. Toi qui étais le serviteur du Buddha, tu ne t'y es pas opposé. En cela, tu as commis une faute contre le Vinaya. » On jeta une septième fiche.

Alors Ānanda, ne reconnaissant pas deux de ces fautes, prononça ces paroles : « Ô Vénérables ! les Buddha du temps passé eurent tous quatre assemblées (*pariṣad*) (de disciples). C'est pourquoi j'ai demandé trois fois qu'on sauvat les *bhikṣuṇī*. Quand le Buddha se trouvait à Vaisali, il m'a donné trois avertissements sans que je le prie de rester en ce monde. En ce temps-là, j'étais encore en cours d'étude. J'étais offusqué par Māra. C'est pourquoi je n'ai rien demandé. Parmi les fautes (précédentes) j'en ai commis cinq contre le Vinaya. Ô Vénérables ! vous avez agi conformément à la Loi. »

Alors le Vénérable Upāli prononça ces paroles : « Ô Vénérables ! il y a neuf séries de préceptes (*dharma*). Quelles sont ces neuf ? 1^o Les *pārājika*, 2^o les *saṃghāvāsesa*, 3^o les deux règles indéterminées, 4^o les trente *naissargika*, 5^o les quatre-vingt-douze *prāyaścittika*, 6^o les quatre *pratidesāniya*, 7^o les sept règles de l'étude (*sikṣāpada*), 8^o les sept règles pour apaiser les querelles (*adhikarana-śamatha*), 9^o les règles de l'observation des préceptes (*dharma*). Le Bhagavat en tel lieu, pour le *bhikṣu* Un tel, a-t-il édicté cette défense?... » Tous dirent : « C'est ainsi, ô Upāli ! C'est ainsi, ô Upāli ! »

Il dit encore : « Dans le Vinaya, cinq choses sont relatées.

Quelles sont les cinq ? 1^o Les *Sieu-t'o-lo* (Sutra), 2^o le *P'i-ni* (Vinaya), 3^o le Sens, 4^o l'Enseignement, 5^o la Gravité. Les *Sūtra*, ce sont les cinq *sūtra*. Le Vinaya, ce sont les deux recueils du Vinaya : l'abrégé et le développé. Le Sens, c'est l'explication phrase par phrase. L'Enseignement, ce sont les quatre règles du Grand Enseignement conformes à l'énoncé fait par le Bhagavat pour les *kṣatriya* et les brahmanes maîtres de maison. La Gravité, ce sont les cinq (circonstances) aggravantes dans l'accomplissement d'un vol et ce qui atténue les cinq *t'eu-lan-chou* 偷蘭庶 (*sthulātyaya*). C'est ce qu'on appelle les cinq choses relatées dans le Vinaya. Ô Vénérables ! c'est cela que vous devez étudier.

« En outre, il y a cinq Vinaya. Quels sont les cinq ? 1^o Le Vinaya abrégé, 2^o le Vinaya développé, 3^o le Vinaya régional, 4^o le Vinaya de stricte observance, 5^o le Vinaya (des rites) conformes à la Loi. Le Vinaya abrégé, ce sont les défenses en cinq sections. Le Vinaya développé, c'est le deuxième recueil du Vinaya. Le Vinaya régional, ce sont les cinq choses autorisées dans les pays frontières et les régions soumises ou tributaires. Le Vinaya de stricte observance, c'est : la réception des vêtements *kaṭhina*, le pardon des cinq fautes, les divisions dans la communauté, la nourriture, etc..., jusqu'à : ne pas parler et tenir éloigné des repas en commun. Le Vinaya (des rites) conformes à la Loi comprend les *karma* de la Loi et les *karma* de concorde ; c'est ce qu'on appelle le Vinaya (des rites) conformes à la Loi. Les autres ne sont pas des *karma*. »

Ayant ainsi achevé de réunir la Corbeille du Vinaya, il appela les mille *bhikṣu* qui étaient au dehors et les fit entrer. Il dit : « Ô Vénérables ! voici rassemblée la Corbeille de la Loi. Voici rassemblée la Corbeille du Vinaya. » Des *bhikṣu* dirent : « Ô Vénérables ! le Bhagavat a dit auparavant à Ānanda : « Je désire, en faveur des *bhikṣu*, abolir les défenses mineures et minimes. Lesquelles ont été abolies en notre faveur ? » Des *bhikṣu* dirent : « Puisque

le Bhagavat a aboli les défenses mineures et minimes, il faut justement abolir les Règlements. » D'autres dirent : « Il ne suffit pas d'abolir les Règlements, il faut aussi abolir les *sikṣāpada*. » D'autres dirent : « Qu'on abolisse également les quatre *pratidesanīya*. » D'autres dirent : « Qu'on abolisse également les quatre-vingt-douze *prāyaścittika*. » D'autres dirent : « Qu'on abolisse également les trente *naissargika prāyaścittika*. » D'autres dirent : « Qu'on abolisse également les deux règles indéterminées. » Alors les Six dirent : « Ô Vénérables ! si le Bhagavat était resté en ce monde, il aurait tout entièrement aboli. »

Le Grand Kāśyapa, par le prestige et la dignité, était semblable au Bhagavat. Il dit : « Oh ! oh ! ne faites pas tout ce bruit ! » Alors tout le monde se tut. Le Grand Kāśyapa dit : « Ô Vénérables ! si ce qui a été interdit est autorisé de nouveau, cela fera dire aux gens du dehors : « Quand Gautama était en ce monde, les règlements et les préceptes brillaient d'un vif éclat. Aujourd'hui qu'il est entré dans le *nirvāṇa*, l'efficacité de la Loi est détruite. » Ô Vénérables ! ce qui n'a pas été édicté, gardons-nous de l'édicter. Ce qui a été édicté, nous devons nous y conformer et l'étudier. »

Cette Loi, d'où a-t-elle été entendue ? — De la bouche du Vénérable Voie-force (Mārgabala?) ont été entendus le Vinaya, l'Abhidharma, le *Samyukta-agama*, l'*Ekottara-agama*, le Moyen *āgama*, le Long *āgama*. — Et le Vénérable Mārgabala(?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Fou-cha-p'o-t'o-lo* 弗沙婆陀羅 (Puṣyāvatāra?). — Le Vénérable Puṣyāvatāra (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable Loi-trionpher. — Le Vénérable Loi-trionpher, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Seng-k'ie-t'i-p'o* 僧伽提婆 (Samghadeva?). — Le Vénérable Samghadeva (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable Dragon-éveil (Nāgabodhi?). — Le Vénérable Nāgabodhi (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable

Loi-sapèque. — Le Vénérable Loi-sapèque, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *T'i-na-k'ie* 提那伽 (Dignāga?). — Le Vénérable Dignāga (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable Loi-garder (Dharmarakṣita?). — Le Vénérable Dharmarakṣita (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *K'i-p'o-k'ie* 耆婆伽 (Jivaka). — Le Vénérable Jivaka, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Fou-t'i-lo* 弗提羅 (Buddhila?). — Le Vénérable Fou-t'i-lo, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Ye-chō* 耶舍 (Yaśas). — Le Vénérable Yaśas, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Tch'a-t'o* 差陀¹. — Le Vénérable *Tch'a-t'o*, de qui l'avait-il entendue ? De la bouche du Vénérable Garder-vie. — Le Vénérable Garder-vie, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable Bien-garder. — Le Vénérable Bien-garder, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable Boeuf-garder. — Le Vénérable Boeuf-garder, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Kiu-chō-lo* 巨舍羅 (Kuśala?). — Le Vénérable Kuśala (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Mo-k'ieou-to* 磨求哆 (Makuta)². — Le Vénérable Makuta, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Mo-ho-na* 磨訶那 (Mahanāman?). — Le Vénérable Mahanāman (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable Pouvoir-protéger. — Le Vénérable Pouvoir-protéger, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Mou-to* 目哆 (Mukta?). — Le Vénérable Mukta (?), de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable *Kiu-hi* 巨醯. — Le Vénérable *Kiu-hi*, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vénérable Loi-haut. — Le Vénérable Loi-haut, de qui l'avait-il entendue ? — De la bouche du Vé-

1. *Tch'a-t'o* fait songer à une forme telle que *cheda* (?).

2. *K'ieou* transcrit sans doute *-gu-*. L'original devait être tel que *Maguṭa.

néritable Racine-garder. — Le Vénérable Racine-garder, de qui l'avait-il entendue? — De la bouche du Vénérable *K'i-to* 耆哆 (*Jita*?). — Le Vénérable *Jita* (?), de qui l'avait-il entendue? — De la bouche du Vénérable *Chou-t'i-t'o-so* 樹提陀婆 (Jyotirdāsa ?). — Le Vénérable Jyotirdāsa (?), de qui l'avait-il entendue? — De la bouche du Vénérable *T'o-so-p'o-lo* 陀婆婆羅¹ (*Dāsabala*). — Le Vénérable Dāsabala, de qui l'avait-il entendue? — De la bouche du Vénérable Upali. — Le Vénérable Upali, de qui l'avait-il entendue? — De la bouche du Buddha. — Le Buddha, de qui l'avait-il entendue? — Sans maître, il en eut l'intuition, sans l'entendre d'autre personne. Le Buddha possédait la sagesse illimitée. Afin d'assurer la prospérité des êtres vivants, il a transmis la Loi à Upali, Upali l'a transmise à Dāsabala, Dāsabala l'a transmise à Jyotirdāsa. Jyotirdāsa... etc... jusqu'à : l'a transmise au Vénérable Mārgabala. Mārgabala me l'a transmise, ainsi qu'aux autres hommes.

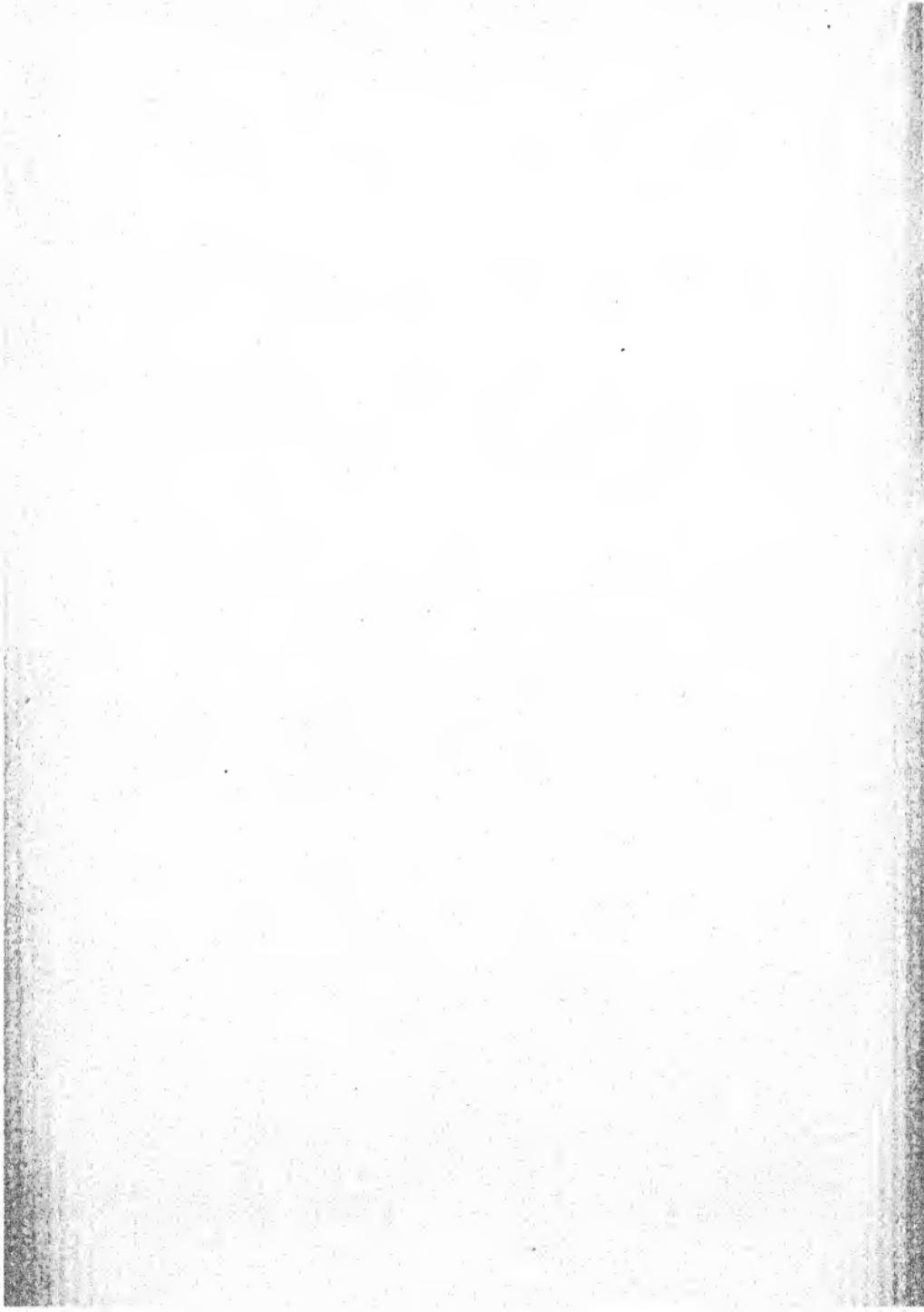
Nous, grâce à l'enseignement du maître
qui l'avait entendu du Vénérable sans égal,
nous avons entendu, retenons et récitons le Vinaya,
la Loi que pratiquent les Bienheureux.

Les Corbeilles de la Loi, que possédait le Bhagavat,
qui ont été léguées aux Śākyas,
gardons-les tous ensemble

pour que la Loi puisse demeurer longtemps.

Fin (du chapitre) intitulé : Réunion des Corbeilles de la Loi par les Cinq cents.

1. Le début de cette transcription comme la fin de la précédente paraît calqué sur *dāsa*^a et non sur *daśa*^a.



CHAPITRE IV

Le récit du Concile dans le Vinaya des Sarvāstivādin

Le *Che song liu* 十誦律 ou « Vinaya en dix récitations » est le traité de Discipline de la secte Sarvāstivādin. La traduction chinoise, commencée en 404 par *Fo-jo-to-lo* (*Punyatrāta*) et poursuivie par Kumārajīva, fut achevée, après la mort de ce dernier, par Vimalakṣa (Nanjio, n° 1115 ; cf. Pr. Ch. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, I, p. 177).

Le Vinaya des Sarvāstivādin est évidemment apparenté au monumental Vinaya des Mūlasarvāstivādin, traduit en chinois par Yi-tsing ; le nom même des deux sectes l'indique assez clairement. Les Mūlasarvāstivādin se désignaient ainsi parce qu'ils prétendaient conserver dans sa pureté la doctrine des origines (*mūla*) de la secte. Mais rien ne prouve que leur prétention fût justifiée ni surtout que cette fraction de l'École Sarvāstivādin fût plus ancienne que les autres. Le souci de remonter aux origines se manifeste généralement quand l'ancienne tradition a été faussée ; la « réforme » est un événement tardif dans l'histoire des religions et des ordres. L'énorme Vinaya des Mūlasarvāstivādin s'est grossi d'apports successifs, et son

développement anormal n'est pas un indice d'ancienneté. C'est seulement lorsqu'une analyse attentive l'aura débarrassé de ses éléments adventices qu'on pourra peut-être apercevoir lequel, du *Che song liu* ou du Vinaya traduit par Yi-tsing, est plus voisin du Vinaya primitif de l'École Sarvāstivādin. D'ores et déjà, il convient d'observer que la division en *song* ou « récitations » est un trait probablement ancien. Dans le Vinaya pali, la division en *bhaṇavārā* ou « récitations » paraît antérieure à la division en *khandhaka*.

Quoi qu'il en soit, le récit du Concile, dont on va lire la traduction, ne se signale par aucun trait décidément archaïque.

¹Ayant rassemblé le *samgha*, (Mahā-Kāśyapa) dit aux *bhikṣu*: « Autrefois, comme je me rendais, à la tête de cinq cents *bhikṣu*, de la ville de Pāvā à la ville de Kuśi-(nārā), je vis, à mi-route entre les deux villes, un brahmane portant une fleur céleste de *mandāra*, qui venait de Kuśi-(nārā) et se rendait à la ville de Pāvā. J'interrogeai ce brahmane : « *Yeou-p'o-k'ie (upāsaka)*², d'où viens-tu ? Où vas-tu ? » Le brahmane répondit : « Je viens de la ville de Kuśi(nārā) et je me rends à celle de Pāvā. » Je lui demandai : « Connais-tu notre maître ? » Il répondit : « Je le connais. Voici maintenant sept jours que votre grand maître est entré dans le *parinirvāṇa*, entre les arbres *so-lo (sāla)* formant la paire. Les *deva* et les hommes ont rendu hommage à ses *śarīra*, et c'est là que j'ai trouvé cette fleur de *mandāra*. » Affligé, je lui dis : « Le Buddha est entré dans le *parinirvāṇa* ! Ô combien vite ! Dans le monde l'Œil s'est éteint ! » Parmi les *bhikṣu*, les uns étaient dans une profonde tristesse, d'autres pleuraient en levant les mains, d'autres tombaient à terre; tous disaient : « Le Buddha est entré dans le *nirvāṇa* ! Ô combien vite ! Dans le monde l'Œil s'est éteint ! »

« Parmi les *bhikṣu*, les uns se roulaient sur le sol, d'autres étaient affligés, d'autres, qui avaient détruit en eux les passions et qui voyaient par la contemplation la vraie nature des choses, (disaient) : « Tout est impermanent, douloureux et vide, et il n'y a pas de moi. Puisque l'impermanence est la vraie nature des phénomènes, com-

1. Ceci se place après le récit de l'érection des dix *stūpa*. Cf. Tripit., édit. de Tōk., XVI, 7, p. 23¹, col. 16.

2. La transcription *yeou-p'o-k'ie* suppose un original tel que *uvā[sa]ga*, qui est, en prâkrit jaina, la forme usuelle correspondant à skr. *upāsaka*.

24^a ment pourraient-ils être permanents ? Le Buddha, (quand il) était en ce monde, a dit lui-même : Tout ce qui, pour les êtres vivants, est cher et agréable est difficile à conserver longtemps ; tout est voué à la séparation, à la disparition, à la destruction. »

Alors un *bhikṣu* entêté, sot, méchant, parvenu à la vieillesse, prononça ces paroles mauvaises : « Ce Vénérable disait toujours : Vous devez faire ceci ; vous ne devez pas faire cela. Nous sommes maintenant nos maîtres. Faisons ce que nous voulons faire ; ne faisons pas ce que nous ne voulons pas faire. » Les paroles que ce stupide *bhikṣu* avait dites, je fus seul à les entendre ; nul autre n'en sut rien ; ils en furent empêchés par la puissance surnaturelle des *deva*. Il y eut encore un *bhikṣu* qui dit devant moi : « (Avant que) les paroles de la Loi (ne deviennent) contraires à la Loi et que les paroles contraires à la Loi ne soient la Loi, (avant que) les paroles excellentes (ne deviennent) mauvaises et que les paroles mauvaises (ne deviennent) excellentes, il nous faut maintenant rassembler tous les Sūtra, tout le Vinaya, tout l'Abhidharma. »

Mahā-Kāśyapa se dit en lui-même : « Je dois dans le *samgha* rassembler tous les Sutra, tout le Vinaya, tout l'Abhidharma. Peut-être des *bhikṣu* ignorants diront : « Il ne faut pas ainsi rassembler tous les Sūtra, tout le Vinaya, tout l'Abhidharma. » Il nous faut maintenant, dans le *samgha*, choisir des hommes éclairés, capables de rassembler la Loi. Dans le *samgha*, faisons le *karma* du choix. »

Alors le Vénérable Mahā-Kāśyapa choisit dans le *samgha* cinq cents *bhikṣu* moins un. Un à un il prononça leurs noms. Tous ces *bhikṣu* récitaient les trois Corbeilles, avaient acquis les trois connaissances (*vidyā*) et détruit les trois venins. Tous avaient obtenu la Délivrance. Mahā-Kāśyapa, dans le *samgha*, fit cette proclamation : « Ô Révérends ! que le *samgha* écoute ! Ces cinq cents *bhikṣu* moins un, dont les noms ont été prononcés,

récitent tous les trois Corbeilles, ont acquis les trois connaissances et détruit les trois venins. Tous ont obtenu la Délivrance. Si le *sangha* le juge opportun, que le *sangha* prenne patience et écoute. Ces cinq cents *bhikṣu* moins un sont les hommes qui rassembleront la Loi. Telle est la résolution. »

Or, le Vénérable Ānanda se trouvait dans le *sangha*. Le Vénérable Mahā-Kāśyapa se dit en lui-même : « Cet Ānanda est un homme qui a bien étudié. Le Buddha a dit qu'Ānanda était le premier de ceux qui ont beaucoup entendu (*ba-huśruta*). Il nous faut maintenant faire en sorte qu'Ānanda soit un de ceux qui rassembleront la Loi. » Le Vénérable Mahā-Kāśyapa, ayant fait cette réflexion, fit dans le *sangha* cette proclamation : « Ô Révérends ! que le *sangha* écoute ! Cet Ānanda est un homme qui a bien étudié. Le Buddha a dit qu'Ānanda était le premier de ceux qui ont beaucoup entendu. Si le *sangha* le juge opportun, que le *sangha* prenne patience et écoute. Il nous faut maintenant faire en sorte qu'Ānanda soit un de ceux qui rassembleront la Loi. Telle est la résolution. Ô Révérends ! que le *sangha* écoute ! Cet Ānanda..... qui rassembleront la Loi. Quiconque, ô Vénérables ! consent à ce qu'Ānanda soit un de ceux qui rassembleront la Loi, qu'il se taise. Quiconque n'y consent pas, qu'il le dise. »

Quand le *sangha* eut autorisé le Vénérable Ānanda à être un de ceux qui rassembleraient la Loi, (Kāśyapa dit) : « Puisque le *sangha*, par son silence, a marqué son consentement, que cette chose soit maintenue ainsi ! »

Le Vénérable Mahā-Kāśyapa se dit encore en lui-même : « Rassemblons maintenant tous les Sutra, tout le Vinaya, tout l'Abhidharma. Il y a beaucoup à faire. Ce n'est pas en un jour, en deux jours... en sept jours qu'il sera possible de l'achever. Maintenant dans le *sangha* il faut faire le *karma*, (afin que) les hommes capables de rassembler la Loi passent ensemble le temps de retraite en un même lieu. Si on ne

fait pas le *karma*, ils ne pourront passer ensemble le temps de retraite en un même lieu. » Quand il eut ainsi réfléchi, le Vénérable Mahā-Kāśyapa fit, dans le *samgha*, cette proclamation : « Ô Révérends ! que le *sangha* écoute ! Maintenant il y a beaucoup à faire pour rassembler la Loi. Ce n'est pas en un jour, en deux jours... en sept jours qu'il sera possible de l'achever. Maintenant dans le *sangha* il faut faire le *karma*, (afin que) les hommes capables de rassembler la Loi passent ensemble le temps de retraite en un même lieu. Si on ne fait pas le *karma*, ils ne pourront passer ensemble le temps de retraite en un même lieu. Telle est la résolution. » Alors le Vénérable Mahā-Kāśyapa fit encore cette réflexion : « Où (trouver) un pays tranquille, un bon ermitage, les quatre sortes d'offrandes et des aliments en quantité suffisante, sans voleurs ni brigands ? » Alors il pensa : « Dans la ville de Rājagr̥ha, les quatre sortes d'offrandes sont au complet et en quantité suffisante. Le pays est tranquille sans voleurs ni brigands. Il nous faut maintenant nous rendre dans la ville de Rājagr̥ha et y passer le temps de retraite. » Quand il eut ainsi réfléchi, Mahā-Kāśyapa seul partit d'abord pour réparer l'ermitage¹, boucher avec de la boue les trous des murs, arranger le sol, étendre les couches, arroser, balayer, battre couvertures et matelas et donner des instructions pour la préparation des médicaments, des aliments, des vêtements et des couvertures.

Mahā-Kāśyapa, sachant que le temps de retraite était venu, passa le temps de retraite avec cinq cents *bhikṣu*, dans la ville de Rājagr̥ha. Mahā-Kāśyapa, à la pointe du jour, mit son manteau, prit son bol et entra dans la ville de Rājagr̥ha. Il donna aux gens ces instructions : « Prenez des aliments pour nourrir ceux qui vont rassembler la Loi. » Ayant donné ces instructions, Mahā-Kāśyapa alla lui-même

1. Cf. sur ce sujet le *Che song kie-mo pi-k'ieou yeou yong*, chap. 14 et 15, dans *Tripiṭī*, édit. Tōk., XVI, 8.

quêter sa nourriture. Quand il eut mangé, il sortit de la ville et revint à l'ermitage. Dans ces conditions, il réunit le *samgha*. Ayant réuni le *samgha*, il fit cette réflexion : « Quels *bhikṣu* sont capables de pénétrer le sens du Vinaya et de le comprendre clairement ? Nous trouverons difficilement à interroger quelqu'un qui soit capable de répondre à nos questions. Il nous faut de la bouche de cet homme recueillir le Vinaya. » Alors il pensa : « Le *bhikṣu* Upāli, le Buddha l'a constamment loué en ces termes : « Parmi les *bhikṣu* qui pénètrent (le sens) du Vinaya, il est le premier par la clarté de l'intelligence. » Ayant réfléchi, il dit au *samgha* : « Le Buddha a constamment loué le *bhikṣu* Upāli en ces termes : « Parmi les *bhikṣu* qui pénètrent (le sens) du Vinaya, le premier, par la clarté de l'intelligence, est le *bhikṣu* Upāli. Quand nous interrogerons, il sera difficile de trouver quelqu'un qui soit capable de répondre à nos questions. » Alors Mahā-Kāśyapa disposa pour lui le siège de la Loi. Le *bhikṣu* Upāli monta sur le siège élevé et, quand il se fut assis, Mahā-Kāśyapa lui demanda : « Le premier *pārājika*, (en quelle) occasion, en quel lieu a-t-il été prononcé ? » Upāli répondit : « Le premier *pārājika* a été prononcé dans le royaume de Vaiśali, pour le *bhikṣu* Sudinna, le fils de Kalanda(ka). — Qu'est ce qui s'y trouve prohibé ? Qu'est ce qui n'y est pas prohibé ? » Alors Upāli exposa la nature de la prohibition et de la non-prohibition. Mahā-Kāśyapa interrogea Ājnāta Kaunḍinya : « Est-ce ainsi ? » Il répondit : « Oui, c'est comme a dit Upāli. » Mahā-Kāśyapa, ayant interrogé Ājnāta Kaunḍinya, interrogea ensuite le Vénérable *Kiun-t'o* 均陀 (Cunda), puis il interrogea Daśabala-Kāśyapa, puis successivement il interrogea les cinq cents *arhat* jusqu'à Ānanda. Ānanda répondit : « C'est également ainsi que j'ai entendu. Cela est la Loi, c'est bien. C'est comme a dit le Vénérable Upāli. » Ānanda interrogea Mahā-Kāśyapa : « Est-ce ainsi ? » Il répondit : « Oui ! » Puis le Vénérable Mahā-Kāśyapa fit, à

haute voix, dans le *samgha*, cette proclamation : « Ô Révélés ! que le *samgha* écoute ! Le premier précepte *pārājika* est recueilli. Ce précepte c'est le Vinaya ; c'est la doctrine du Buddha. Aucun *bhikṣu* ne dit que cette parole de Loi est contraire à la Loi (*adharma*), ni qu'une parole contraire à la Loi est cette Loi ; que cette parole de Vinaya est contraire au Vinaya, ni qu'une parole contraire au Vinaya est ce Vinaya. Ceci est la Loi, ceci est le Vinaya, ceci est la doctrine du Buddha'. Puisque le *samgha* marque son consentement par son silence, que cette chose soit retenue ainsi. »

Mahā-Kaśyapa interrogea de nouveau le Vénérable Upāli : « Le deuxième *pārājika*, (en quelle) occasion, en quel lieu a-t-il été prononcé ? » Upāli répondit : « Dans la ville de Rajagrha, pour le *bhikṣu T'a-ni-kia* 達尼迦 (Dhanika), le fils du potier. » — « Le troisième *pārājika*, (en quelle) occasion, en quel lieu a-t-il été prononcé ? » Upāli répondit : « Dans le royaume de Vṛjji, pour les *bhikṣu* qui demeuraient auprès de la rivière *P'o-k'ieou-mo-ti* 婆求摩題 (Valgumudā). » — « Le quatrième *pārājika*, (en quelle) occasion, en quel lieu a-t-il été prononcé ? » Il répondit : « Dans le royaume de Vaiśālī, pour les *bhikṣu* qui demeuraient auprès de la rivière Valgumudā. — Le premier *samghāvāseśa*, (en quelle) occasion, en quel lieu a-t-il été prononcé ? — Dans le royaume de Śrāvasti, pour le *bhikṣu* Kālodayin. Le deuxième, le troisième et le quatrième furent tous prononcés pour le *bhikṣu* Kālodayin du royaume de Śrāvasti. » — « Le cinquième *samghāvāseśa*, (en quelle) occasion, en quel lieu a-t-il été prononcé ? » Il répondit : « Dans le royaume de Śrāvasti, pour le *bhikṣu* Kia-lo 迦羅 (Kala), le fils de *Mi-li-kia* 彌梨迦 (Mallika)¹. » Mahā-Kaśyapa demanda encore : « Qu'est-ce qui s'y trouve pro-

1. Noter que Loi et Vinaya sont ici confondus.

2. La transcription chinoise est irrégulière. *Mi-li-kia* paraît calqué sur une forme prākrite apparentée à **maitreyaka*.

hibé ? Qu'est-ce qui n'y est pas prohibé ? » Upāli exposa la nature de la prohibition et de la non-prohibition. Quand Mahā-Kāśyapa eut interrogé Upāli, il interrogea ensuite Ājnāta Kauṇḍinya : « Est-ce ainsi ? » Ājnāta Kauṇḍinya répondit : « Ô Vénérable Mahā-Kāśyapa, c'est conforme à ce que je sais ; c'est comme a dit Upāli. » Ensuite il interrogea le Vénérable Cunda, puis Daśabala-Kāśyapa, puis successivement les cinq cents *arhat* jusqu'à Ānanda. Ānanda répondit : « Ô Vénérable Mahā-Kāśyapa, c'est conforme à ce que je sais ; c'est comme a dit le Vénérable Upāli. » Ānanda interrogea Mahā-Kāśyapa : « Est-ce ainsi qu'a dit Upāli ? » Il répondit : « Ô Ānanda, c'est conforme à ce que je sais, c'est comme a dit Upāli. »

Quand il eut ainsi recueilli successivement tout le Vinaya, le Vénérable Mahā-Kāśyapa fit alors à haute voix, dans le *samgha*, cette proclamation : « Ô Révérands ! que le *samgha* écoute ! Toute la Loi du Vinaya est ainsi rassemblée. C'est la Loi, c'est le Vinaya, c'est la doctrine du Buddha. Aucun *bhikṣu* ne dit que cette parole... que cette chose soit maintenue ainsi. »

Le Vénérable Mahā-Kāśyapa fit cette réflexion : « Quels sont les *bhikṣu* qui pénètrent le sens des Sūtra et de l'Abhidharma et les comprennent clairement ? Nous trouverons difficilement à interroger quelqu'un qui soit capable de répondre à nos questions. Nous devons, de la bouche de cet homme, recueillir les Sūtra et l'Abhidharma. » Alors il fit cette réflexion : « Le Buddha a loué le *bhikṣu* Ānanda en ces termes : Il est le premier d'entre les *bhikṣu* qui ont beaucoup entendu. Il retient tous les Sutra et tout l'Abhidharma. » Quand Kāśyapa eut fait cette réflexion, il fit, dans le *samgha*, cette proclamation : « O Révérands ! que le *samgha* écoute ! Ce *bhikṣu* Ānanda est un homme qui a bien étudié. » Le Buddha louait constamment le *bhikṣu* Ānanda en ces termes : « Il est le premier d'entre ceux qui ont beaucoup entendu. » Nous allons, de la bouche

de cet homme, entendre clairement les Sūtra et l'Abhidharma et les recueillir. Telle est la résolution. » Alors Kāśyapa disposa un beau siège élevé. Ānanda monta sur le siège élevé et, quand il fut assis, Mahā-Kāśyapa l'interrogea : « En quel lieu un *sūtra* du Buddha fut-il énoncé par lui pour la première fois ? » Ānanda répondit : « C'est ainsi que j'ai entendu : une fois, le Buddha résidait à Vārāṇasi, à la Demeure du *r̄si*, dans le Parc des cerfs. » Quand Ānanda eut prononcé ces mots, les cinq cents *bhikṣu* descendirent tous à terre ; ils s'agenouillèrent à la façon des Hou ; leurs larmes tombaient doucement, et ils dirent : « Cette Loi que nous avons reçue de la bouche du Buddha, voici que maintenant nous l'entendons. » Maha-Kāśyapa dit à Ānanda : « Désormais tout Sūtra, tout Vinaya, tout Abhidharma doit commencer par ces mots : C'est ainsi que j'ai entendu : 25^a une fois... » Ānanda dit : « Soit ! Cette fois le Buddha dit aux cinq *bhikṣu* : « La vérité sainte de la douleur est un précepte (*dharma*) que je n'ai jamais auparavant entendu d'une autre personne... »

(Ici se place *Dharmacakrapravartanasūtra*.)

25^a Le Grand Kāśyapa demanda à Ājnāta Kaundinya : col. 17 « Est-ce bien comme a dit Ānanda ? » Il répondit : « Oui, Vénérable Mahā-Kāśyapa. C'est conforme à ce que je sais. C'est comme a dit Ānanda. » Kāśyapa interrogea ensuite le Vénérable Cunda, puis Daśabala-Kāśyapa et ainsi successivement il interrogea les cinq cents *arhat*. En dernier lieu, il interrogea Upāli : « Est-ce comme a dit Ānanda ! » (Upāli) répondit : « Oui. » Le Vénérable Upāli interrogea Mahā-Kāśyapa : « Est-ce comme a dit Ānanda ? » (Kāśyapa) répondit : Oui, Vénérable Upāli. C'est conforme à ce que je sais. C'est comme a dit Ānanda. » La Corbeille des Sūtra tout entière fut rassemblée en procédant par interrogations successives. Alors Mahā-Kāśyapa fit dans le *saṅgha* cette 25^b proclamation : « Ô Révérands ! que le *saṅgha* écoute ! Nous avons fini de rassembler les *sūtra*. Ceci est la Loi ; ceci

est le Vinaya; ceci est la doctrine du Buddha. Aucun *bhikṣu* ne dit : « Cette parole de Loi est contraire à la Loi... Que cette chose soit retenue ainsi. »

Le Vénérable Mahā-Kāśyapa demanda encore à Ānanda : « En quel lieu le Buddha a-t-il commencé d'exposer l'Abhidharma? » Ānanda répondit : « C'est ainsi que j'ai entendu : une fois, le Buddha résidait à Śrāvasti. En ce temps-là, le Buddha dit aux *bhikṣu* : « Si un homme a les cinq craintes, les cinq crimes, les cinq haines, les cinq défauts, parce que cet homme a les cinq craintes, les cinq crimes, les cinq haines, les cinq défauts, après sa mort en aussi peu de temps qu'il en faut à un athlète pour plier et étendre le bras, il tombera dans l'enfer. Quels sont les cinq ? 1^o tuer, 2^o voler, 3^o forniquer, 4^o mentir, 5^o boire des boissons fermentées. Si pour un homme les cinq craintes, les cinq crimes, les cinq haines, les cinq défauts sont supprimés, parce que pour cet homme les cinq craintes, les cinq crimes, les cinq haines, les cinq défauts sont supprimés, après sa mort, en aussi peu de temps qu'il en faut à un athlète pour plier et étendre le bras, il renaitra chez les *deva*. Quels sont les cinq ? En s'abstenant de tuer, crainte, crime, haine, défaut sont supprimés. En s'abstenant de voler, de forniquer, de mentir, de boire des boissons fermentées, crainte, crime, haine, défaut, sont également supprimés. » Le Vénérable Mahā-Kāśyapa interrogea Ājnāta Kauṇḍinya : « Est-ce bien comme a dit Ānanda? ».... etc.... Quand l'Abhidharma tout entier fut ainsi rassemblé, Mahā-Kāśyapa fit alors dans le *sangha* cette proclamation : « Ô Révérends ! que le *sangha* écoute ! Nous avons fini de rassembler tout l'Abhidharma. Ceci est la Loi; ceci est le Vinaya; ceci est la doctrine du Buddha..... Que cette chose soit retenue ainsi. »

Alors quand tous les Sutra, tout l'Abhidharma, tout le Vinaya furent rassemblés, le Vénérable Ānanda se découvrit l'épaule droite, se mit à deux genoux, joignit les mains

et dit au Révérend Mahā-Kāśyapa : « En présence du Buddha, j'ai recueilli ces paroles. Le Buddha a dit : « Après mon *parinirvāna*, si le *samgha* y consent unanimement, qu'on abolisse par un vote¹ les défenses mineures et minimes. Mahā-Kāśyapa répondit : « Ô Ānanda ! as-tu demandé au Buddha ce qu'on entend par défenses mineures et minimes que (le *samgha*), d'un consentement unanime, peut abolir ? » Ānanda répondit : « Ô Révérend ! je ne l'ai pas demandé. » Kāśyapa dit : « Tu aurais dû demander ce qu'on entend par..... Ô Vénérable Ānanda ! en n'interrogeant pas le Buddha, tu as commis une faute *duskrta*. Cette faute, tu dois, conformément à la Loi, la confesser. Garde-toi de la dissimuler. » Ānanda répondit : « Ce n'est pas parce que je fais peu de cas des défenses que je ne l'ai pas interrogé. A ce moment, le Buddha était sur le point de trépasser. C'est à cause de mon chagrin que je ne l'ai pas interrogé. »

Mahā-Kāśyapa dit à Ānanda : « Le Buddha t'a dit trois fois : « Dans le Jambudvipa toutes sortes de choses sont agréables. Il est très plaisir de vivre vieux. Si un homme a pratiqué les quatre pouvoirs magiques (*rddhipāda*), il peut vivre pendant un *kalpa* ou pendant plus d'un *kalpa*. » Ô Ānanda ! le Buddha a excellamment pratiqué les quatre pouvoirs magiques. S'il veut vivre pendant un *kalpa* ou pendant plus d'un *kalpa*, ceci est pleinement en son pouvoir. Pourquoi n'as-tu pas prié le Buddha de demeurer longtemps (en ce monde) ? Pour cette raison, tu as commis une faute *duskrta*. Cette faute, tu dois, conformément à la Loi, la confesser. Garde-toi de la dissimuler. » Ānanda répondit : « Ce n'est pas parce que je fais peu de cas des défenses ni par manque de respect pour le Buddha que je ne l'ai pas prié de demeurer longtemps (en ce monde). A ce moment, Māra m'offusquait l'esprit. C'est par inconscience que je n'ai pas prié le Buddha de demeurer longtemps (en ce monde). »

1. Littér. : « par un dénombrement de fiches ».

Le Grand Kāśyapa dit encore à Ānanda : « En posant le pied sur le vêtement du Buddha, tu as commis une faute *duskrta*. Cette faute... » Ānanda répondit : « Ce n'est pas parce que... ni par manque de respect pour le Buddha. A ce moment, un grand vent s'éleva soudain et il n'y avait plus là d'autre personne. Je courais le vêtement du Buddha. C'est pourquoi j'y ai posé le pied. »

Le Grand Kāśyapa dit encore à Ānanda : « Le Buddha t'a dit : « Prends un bol d'eau dans la rivière *Kia-kieou-t'o* 迦拘陀¹ (Kakutsthā). Tu as dit que l'eau de la rivière Kakutsthā était trouble et impure, et tu n'y a pas pris d'eau. A cause de cela, tu as commis une faute *duskrta*. Cette faute... » Ānanda répondit : « Ce n'est... ni par manque de respect pour le Buddha. Peu de temps auparavant, cinq cents chars avaient traversé à gué (la rivière), et l'eau était trouble et impure. C'est pourquoi je n'y ai pas pris d'eau pour le Buddha. »

Le Grand Kāśyapa dit encore à Ānanda : « Le Buddha n'avait pas autorisé les femmes à sortir du monde. Tu l'as prié jusqu'à trois fois de les faire sortir du monde. A cause de cela, tu as commis une faute *duskrta*. Cette faute... » Ānanda répondit : « ... ni par manque de respect pour le Buddha. C'est seulement parce que sous les Buddha du temps passé il y eut toujours quatre assemblées (*pariṣad*) 26^a (de disciples). Comment notre seul Bhagavat n'aurait-il point maintenant quatre assemblées (de disciples) ? C'est pourquoi je l'ai prié jusqu'à trois fois. »

Le Grand Kāśyapa dit encore à Ānanda : « Après le trépas du Buddha, pourquoi as-tu fait voir aux femmes la caractéristique cachée des organes secrets du Buddha ? A cause de cela, tu as commis une faute *duskrta*. Cette faute, tu dois, conformément à la Loi, la confesser. » Ānanda répondit : « Les mérites de ces femmes étaient médiocres. J'ai voulu

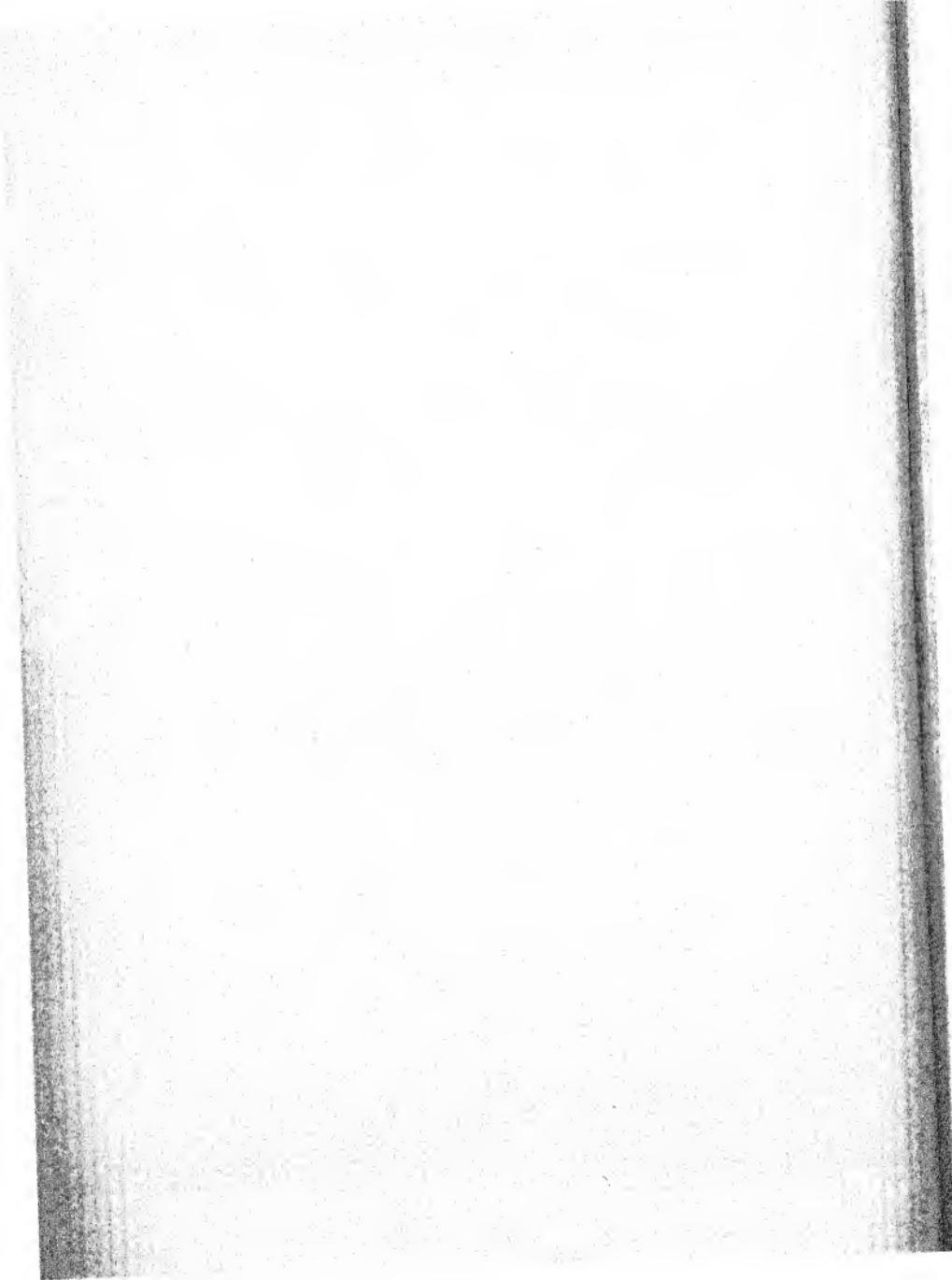
1. La transcription *kia-kieou-t'o* est faite sur un original tel que **Kakudā*.

leur faire voir la caractéristique du Buddha, afin que cette vue leur inspirât du dégoût et de l'aversion pour le corps féminin et qu'elles obtinssent ensuite un corps d'homme. C'est pourquoi je leur ai montré (la caractéristique). »

Alors le Grand Kāśyapa ayant fait confesser dans le *samgha* ces six fautes *duṣkrta* par le Vénérable Ānanda, le Vénérable Mahā-Kāśyapa apaisa le *samgha* et dit : « Nous ne permettrons pas qu'on abolisse les défenses mineures et minimes. Pour quelle raison ? Si les hérétiques hétérodoxes apprenaient cette nouvelle, ils diraient : « Ces disciples sont habiles. Pourquoi ? (Parce qu')ils ont desserré (ces liens) — les défenses — que leur maître avait noués. » C'est pourquoi votons ensemble unanimement et ne permettons pas qu'on abolisse les défenses mineures et minimes. (Sinon), parmi les hérétiques hétérodoxes, on dirait : « Quand le Grand Maître était en ce monde, les *sramana* Śākyaputra maintenaient tous entièrement les défenses. Depuis que le Maître s'est éteint, ils ne peuvent plus maintenir entièrement les défenses et ils les rejettent. Avant longtemps, la Loi des Śākyaputra s'éteindra. Ainsi d'un feu allumé la fumée sort; quand le feu s'éteint, la fumée cesse. » C'est pourquoi nous devons tous voter ensemble, unanimement, et ne pas permettre qu'on abolisse les défenses mineures et minimes. Si nous permettions qu'on les rejette, les *bhikṣu* ne sauraient quelles sont les défenses mineures et minimes. Les uns diraient : « Les défenses mineures et minimes ne sont pas seulement les (règles relatives aux fautes) *duṣkrta*; les quatre *pratidesaniya* sont également ce qu'on appelle défenses mineures et minimes. » C'est pourquoi nous ne permettrons pas qu'on abolisse les défenses mineures et minimes. Si nous nous mettions d'accord à l'unanimité pour permettre qu'on abolisse les défenses mineures et minimes, certains *bhikṣu* diraient, ne sachant quelles sont les défenses mineures et minimes : « Ce ne sont pas seulement les (règles relatives aux fautes) *du-*

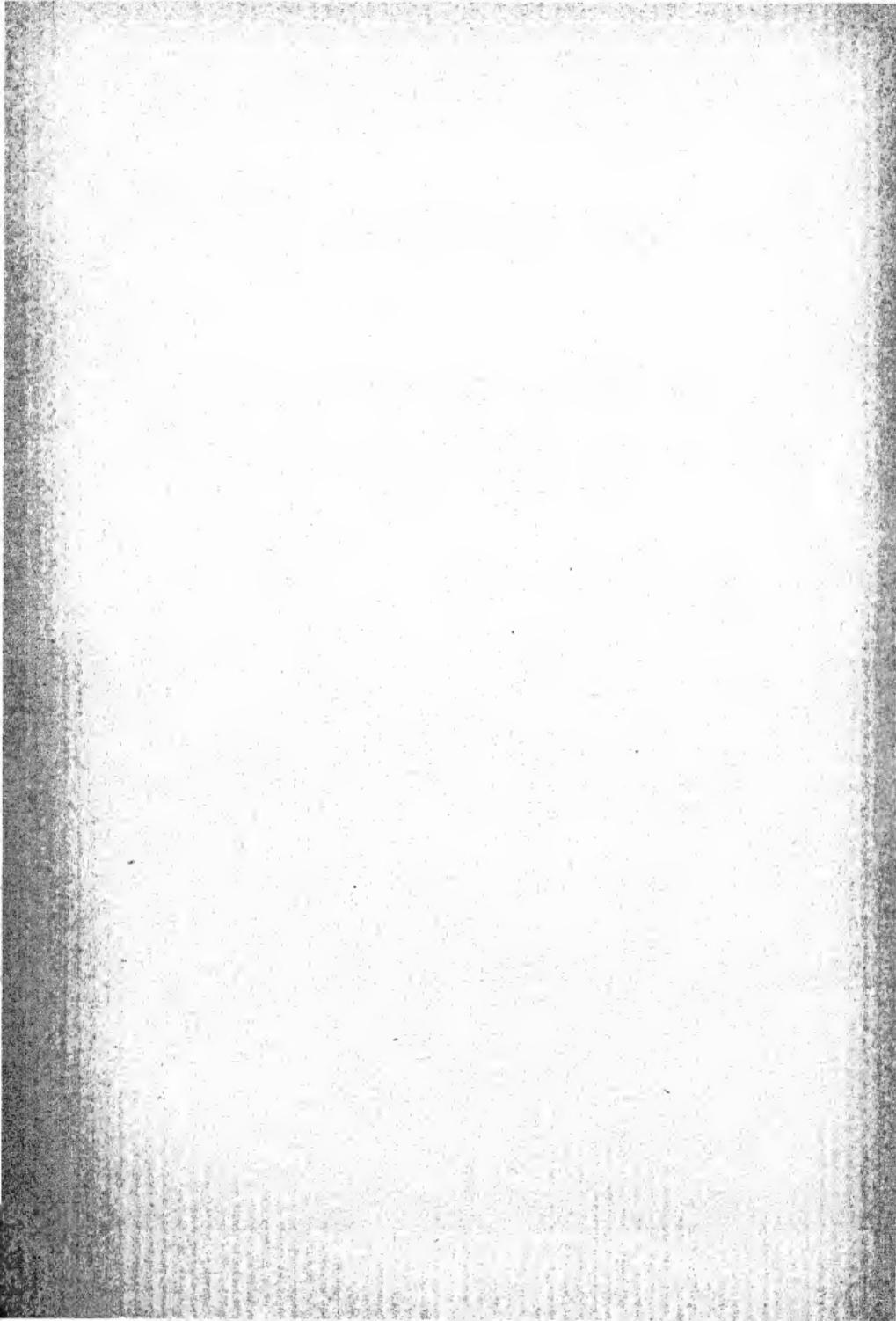
skrta, les quatre *pratidesanīya* et les quatre-vingt-dix *prāyascittika* sont également ce qu'on appelle défenses mineures et minimes. » C'est pourquoi interdisons ensemble, à l'unanimité, qu'on abolisse les défenses mineures et minimes. Si nous permettions ensemble à l'unanimité, qu'on abolisse les défenses mineures et minimes, certains *bhikṣu* diraient, ne sachant quelles sont les défenses mineures et minimes : « Ce ne sont pas seulement les (règles relatives aux fautes) *duskrta*, les quatre *pratidesanīya*, les quatre-vingt-dix *prāyascittika* qui sont des défenses mineures et minimes. Les trente *naissargika prāyascittika* sont aussi des défenses mineures et minimes. » C'est pourquoi n'autorisons pas qu'on rejette les défenses mineures et minimes. (Comme ci-dessus pour les deux règles indéterminées et pour les treize *saṃghāvasesa*). Si nous votions ensemble à l'unanimité l'abolition des défenses mineures et minimes, certains *bhikṣu* diraient : « Observons les quatre défenses (principales) et rejetons le reste des défenses. » C'est pourquoi votons ensemble à l'unanimité pour empêcher qu'on abolisse les défenses mineures et minimes. Observons les défenses instituées par le Buddha. Si les défenses instituées par le Buddha sont observées complètement, les sept conditions (de prospérité) énoncées dans le *sūtra* que le Buddha prononça au pays de Magadha pour le grand ministre *P'o-lo-cha-kia-lo* 婆羅沙迦羅 (*Varṣakāra*) seront toutes réalisées et la Loi ne disparaîtra pas¹. Si, ô *bhikṣu*, les défenses que le Buddha n'a pas instituées ne sont pas instituées, si les défenses qu'il a instituées ne sont pas abolies et si les défenses sont maintenues telles qu'il les a énoncées, la bonne Loi, ô *bhikṣu*, prospérera et ne sera pas détruite. Observons donc intégralement (les défenses) ; il ne faut pas les rejeter. »

1. Les scribes paraissent avoir omis à cette place un membre de phrase que je rétablis au moyen du contexte.



TROISIÈME PARTIE

Les fêtes saisonnières et le Concile



CHAPITRE I

Le mythe de Gavāmpati.

Les relations du Premier Concile qui font partie de la Corbeille des Sutra¹ contiennent presque toutes un épisode dont le principal personnage est le *bhikṣu* Gavāmpati. Dans les récits les plus développés, cet épisode est riche en miracles. Tout y est merveilleux : le palais où séjourne Gavāmpati, la manière dont Purṇa prend son essor, la fin de Gavāmpati et l'eau qui jaillit de son corps en chantant. A première lecture, on a l'impression que la relation du Concile contient un élément mythique. Cette impression se fortifie à mesure qu'on étudie les documents de toute provenance relatifs à Gavāmpati.

Le nom de ce religieux est transparent. Il signifie littéralement « seigneur des bœufs » et c'est ainsi qu'il est fréquemment rendu en chinois. En sanskrit, Gavāmpati a plusieurs sens : 1) le gardien des vaches, le berger, 2) le taureau, 3) le Radieux. Dans cette troisième acception, *go* est pris avec le sens de « rayon » et Gavāmpati est un surnom du soleil ou d'Agni. Ces trois valeurs du même composé sont attestées dans le *Mahābhārata*, mais ne semblent pas beaucoup plus anciennes. On a bien, dès le Rg-Veda, *gopati*, mais la forme et le sens sont différents : *gopati*, en védique, signifie le maître des troupeaux et par suite seigneur ou maître².

1. Cf. *supra*, p. 6-11, 29-32, 64-68, 96, 113-115.

2. Dans l'épopée, *gopati* et *gacampati* coexistent et ont à peu près la même signification.

Quelle est la valeur du mot Gavāmpati dans les textes bouddhiques ? On peut être tenté de répondre que c'est le nom d'un religieux. Mais plusieurs faits sont de nature à prouver que cette réponse est insuffisante. Le *Fen pie kong tō louen*, qui est un commentaire sur les premiers chapitres de l'*Ekottara-āgama*, contient, parmi d'autres traditions fort anciennes¹, un curieux passage relatif à Gavāmpati². Le nom de ce religieux y est rendu en chinois par « Pied de bœuf », ce qui suppose un original *Gavāmpādi, et le commentateur prétend justifier cette forme en disant que « les pieds de ce *bhikṣu* ressemblaient aux sabots d'un bœuf ». Cette assertion n'est pas très convaincante. Il est permis, en effet, de supposer que *Gavāmpādi est une forme du moyen-indien caractérisée par la sonorisation de -t- intervocalique et par le nominatif en -i. Étant donné un nom tel que *Gavāmpādi, les commentateurs ou les fidèles ont pu chercher à l'expliquer en disant que le personnage ainsi nommé avait des pieds de bœuf, et cette étymologie populaire ne prouve rien touchant la véritable nature du Gavāmpati primitif. Toutefois, le commentaire ajoute : « Les pieds de ce *bhikṣu* ressemblaient aux sabots d'un bœuf, et, quand il était rassasié de nourriture, il ruminait. Pour ces deux raisons, il ne pouvait demeurer en ce monde. Si des brahmanes hérétiques l'avaient vu ruminer, ils se seraient dit que les śramaṇa mangent hors du temps (fixé) et ils l'auraient méprisé. C'est pourquoi le Buddha le fit monter aux cieux. » La forme des pieds n'est ici qu'un détail accessoire. Le fait essentiel est que Gavāmpati rumine ; il est par là un objet de scandale et n'a pas pu rester parmi les hommes. Nous n'avons aucune raison de penser que cette histoire a été inventée pour justifier telle forme populaire du nom de ce moine. Les traditions qui faisaient de lui un

1. Cf. *supra*, p. 113.

2. Cf. *supra*, p. 115-116.

ruminant peuvent aussi bien s'appliquer à Gavāmpati qu'à *Gavāmpādi. Il semble que, dans l'ancienne église bouddhique, Gavāmpati était considéré comme un moine participant de la nature des bœufs. Des trois sens du composé *gavāmpati*, c'est sans doute celui de « taureau » qu'éveillait le nom du religieux dans la conscience populaire.

Ces premières constatations permettent déjà d'expliquer un aspect singulier du culte de Gavāmpati dans l'Inde trans-gangétique. M. Duroiselle a signalé que Gavāmpati est devenu, sous le nom de Gavompadé, l'un des saints les plus populaires des Mons ou Talaings de Birmanie. Les statuettes qui le représentent sont employées par les sorciers et procurent certains avantages matériels.

Le nom Gavompadé recouvre exactement la forme *Gavāmpādi que le *Fen pie kong tō louen* nous avait permis de restituer. La grande popularité de Gavompadé chez les Mons donne à penser que ce personnage pourrait bien cacher sous son froc bouddhique une personnalité analogue à celle d'un des dieux indochinois ; c'est là une indication que nous utiliserons par la suite. Notons dès à présent ce cas curieux de syncrétisme religieux : en Birmanie, le saint bouddhique Gavompadé est associé à une divinité cîvaïte. On a trouvé en 1913, près de Pagan, un Gaṇeśa en bronze, haut de un pied sept pouces, adossé à un personnage plus petit qui n'est autre que Gavompadé. Les deux figures sont représentées avec les mains sur les yeux¹. Ce geste est également visible sur certaines amulettes siamoises, de même que la pose des deux personnages se tournant le dos². Or, on sait que les deux principaux génies de la suite de Śiva sont Gaṇeśa et Nandin, le premier représenté avec une tête d'éléphant, le second figuré sous la forme d'un taureau. Si Gavāmpati était conçu comme un taureau, il n'est guère

1. Duroiselle, *Rapport sur les antiquités de Birmanie*, 1912-1913.

2. Lefèvre-Pontalis, *Notes sur des amulettes siamoises*, p. 9.

douteux que, dans le groupe birman où nous le voyons associé à Gaṇeśa, il ne soit un substitut de Nandin. Et si, dans l'Inde transgangétique, Gavāmpati et Nandin ont pu se substituer l'un à l'autre, il y a de grandes chances que la parenté de ces deux personnages ait été aperçue non seulement en Indochine, mais aussi dans l'Inde proprement dite.

D'autres associations d'idées doivent contribuer encore à effacer de ce côté la frontière entre le çivaïsme et le bouddhisme. Paśupati est un nom ancien de Rudra-Śiva. Ce nom paraît déjà dans l'Atharva Veda. L'analogie entre Paśupati « seigneur du bétail » et Gavāmpati « seigneur des bœufs » a dû contribuer à entretenir autour du saint bouddhique une atmosphère qui n'était pas pour nuire à sa popularité. D'ailleurs, dans le *Mahābhārata*¹, Gavāmpati est un des noms de Śiva. L'identité Paśupati-Gavāmpati a dû être sentie dès la rédaction de la grande épopée.

Le *Fen pie kong tō louen* fait résider Gavāmpati dans le Hall de la prédication de la bonne Loi, autrement dit, dans la grande salle du palais des dieux². Les relations du Premier Concile traduites en chinois le placent également dans les régions célestes, mais nomment son séjour « le ciel des *sīrīṣā* ». Cette dernière localisation est troublante, car, si l'on parcourt les textes de cosmologie bouddhique, on n'y trouve pas mention du ciel des *sīrīṣā*. Le nom n'est pas même relevé dans l'ouvrage où W. Kirlfel a rassemblé une abondante documentation sur les cosmologies brahmanique, bouddhique et jaina³.

Dans le *Digha-nikāya pali*, le séjour des *sīrīṣā* n'est pas un ciel, à proprement parler, mais un *vimāna*, c'est-à-dire une de ces plates-formes aériennes qui, dans les textes pos-

1. Cf. *Mahābhārata*, VII, 9526, 9540; VIII, 1451; XIII, 1186.

2. Cf. *supra*, p. 115, note 2.

3. *Die Kosmographie der Inder*.

térieurs, remplacent les chars divins de la littérature védique¹.

Enfin, dans le *Vinaya* des *Mūlasarvāstivādin*, Gavāmpati réside, non dans l'espace, mais hors du Madhyadeśa, dans une zone élevée de la région frontière. Cette localisation, qui fait songer aux plateaux himalayens, semble également indiquer que le saint Gavāmpati était vénéré par les populations non-aryennes, car, déclare le Buddha dans le même texte : « de tous ceux qui habitent dans la région frontière, Gavāmpati est le premier ».

En somme, le séjour de Gavāmpati était conçu tantôt comme un lieu céleste, tantôt comme un *vimāna*, tantôt comme une retraite de la région montagneuse. De ces représentations, la troisième est probablement la plus ancienne. Si le séjour de Gavāmpati fut d'abord situé sur la terre, plus précisément sur les montagnes, on s'explique mieux son nom et le fait qu'il était planté d'arbres. Le mot *sīrīṣa*, en effet, désigne un arbre du genre *Albizia*, probablement l'*Albizia Lebbek*², et l'on sait que zone montagneuse et région forestière sont deux notions généralement superposables en Asie tropicale et équatoriale. En outre, les *Albizia*, qui sont de la famille des légumineuses, ont des feuilles qui servent à la nourriture du bétail ; il était donc tout naturel de placer des *sīrīṣa* près du taureau Gavāmpati. Si ce saint habitait une région terrestre, on comprend que le « ciel » des *sīrīṣa* n'ait pas sa place dans la série des plans célestes.

Dans la strophe V du *Kia-ye kie king*³, la demeure de Gavāmpati est décrite comme un séjour planté d'arbres, couvert d'une végétation luxuriante. Seul, le contexte en

1. Voir *Dīgha-nikāya*, *Pāyasi-suttanta*, p. 356, et cf. *Paramattha-dipant*, IV, p. 331, P.T.S., 1901.

2. Watt, *The commercial products of India*, p. 45.

3. *Supra*, p. 7.

prose nomme « le palais des *deva Śirīṣa'* ». Il semble que la prose reflète ici des conceptions plus tardives que les vers.

Dans l'*A-yu wang tchouan*², l'empereur Aśoka, désirant convoquer tous les saints à une grande assemblée du *pañca-vārṣa*, monte sur une terrasse élevée et dit : « Vous qui habitez les lieux escarpés voisins du grand lac *A-neou* (Anavatapta) et qui demeurez au bord des fleuves, dans les ravins des montagnes, et dans la grotte des *chō-li* (*śirīṣa*), vous qui habitez le mont des Parfums (Gandhamādana), daignez par compassion agréer mon invitation. » Il ressort clairement du contexte que la grotte des *chō-li* (*śirīṣa*) est située dans ces fabuleuses régions himalayennes où sont le mont Gandhamādana³ et le lac Anavatapta.

Dans *A-yu wang king*, d'accord sur ce point avec le *Kia-ye kie king*, la grotte est devenue un « palais » et dans *Divyāradāna*⁴, un *vimāna*. Ainsi, les diverses rédactions de l'*Aśokāvadāna* permettent de suivre l'évolution qui a transformé en un palais céleste la grotte ancienne du tauveau Gavāmpati.

On pourrait montrer que cette évolution est conforme à celle de la cosmologie bouddhique tout entière. Dans l'ancienne mythologie, les *yakṣa*, les *gandharva* et autres génies surhumains demeuraient sur les pentes d'une montagne fabuleuse (Himavat ou Meru) dont le sommet, avec son arbre gigantesque, était habité par les Trente-trois dieux ayant Indra à leur tête⁵. Cette cosmologie réaliste a été remplacée, dans le Canon pali, par une construction

1. *Supra*, p. 6.

2. La légende d'Aśoka, p. 263 et note 2.

3. Noter que ce mont est boisé et doit précisément son nom à la forêt odrante qui le couvre. Et cf. *supra*, p. 7, stade V, la description du séjour des *śirīṣa*.

4. Éd. Cowell et Neil, p. 399.

5. Cf. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 2^e édit., p. 536-537; Jātaka, n° 531, 535; *Divyāv.*, p. 219.

aérienne de cieux étagés dans l'espace, mais la montagne habitée par les dieux est restée l'un des éléments essentiels de la cosmologie brahmanique : Śiva trône au sommet du Kailāsa tandis que d'innombrables demi-dieux demeurent sur les flancs de la montagne¹.

De nouveau revient à l'esprit la ressemblance déjà notée entre Śiva et le Gavāmpati bouddhique. Qu'on l'identifie au taureau ou qu'on lui donne Nandin comme compagnon, peu importe : Rudra-Śiva est l'habitant de la montagne ainsi que le Gavāmpati du bouddhisme primitif et nous allons voir que ce séjour est celui qui convient à sa nature et à son activité.

« L'affinité de Rudra avec les vents et la tempête cède le pas, en constance et en profondeur, à celle qui l'unit aux forêts et aux montagnes, ainsi qu'à sa puissance nocive et morbide². » Oldenberg veut ici opposer l'un à l'autre des attributs qui sont intimement liés. C'est parce qu'il préside aux vents et à l'orage que Rudra-Śiva habite les hauteurs boisées, et c'est probablement parce que l'orage est une conflagration redoutable que Śiva est un dieu cruel et terrible.

Les hommes qui, dans les vallées, cultivent les terres limoneuses voient les nuages noirs chargés de pluie s'accrocher aux pentes boisées de la montagne. C'est là qu'éclate l'orage avec ses lueurs et ses bruits effrayants ; c'est de là que tombe la pluie. Père et chef des Marut, Rudra le Hurleur et le Rouge est à la fois l'habitant de la montagne, le dieu terrible et le seigneur de l'orage. Il est vain de chercher à isoler l'un de ces traits ; ce sont trois aspects inseparables d'un même dieu, d'une unique personnalité.

Si les Marut et Rudra, leur chef, sont des dieux du vent

1. Kirfel, *ibid.*, p. 59. Pour une représentation du Kailāsa dans l'art indo-chinois, cf. Finot, Parmentier, Goloubew, *Le Temple d'Iṣvarapura*, p. 65, pl. 25-27.

2. Oldenberg, *Religion du Veda*, trad. V. Henry, p. 187.

et de la tempête, on devine quelles sont les affinités du taureau et de Rudra-Śiva. Entre tous les animaux le bœuf est remarquable par la force de son souffle, par son mugissement prolongé. En outre le bœuf sauvage est redoutable par sa masse, par ses larges cornes, par ses fureurs soudaines. Nul autre habitant de la jungle n'était mieux qualifié pour symboliser le souffle du vent et la violence de la tempête.

Ces attributs naturalistes du taureau-Śiva sont-ils également ceux du taureau-Gavāmpati ? Évidemment, le saint bouddhique a perdu, par sa conversion, beaucoup de sa violence ancestrale. Néanmoins, certains traits de la légende rappellent nettement ses origines et sont même susceptibles de préciser utilement la physionomie du taureau-vent.

D'après le commentaire des *Theragāthā* paliés¹, le Buddha qui résidait à Saketa se rendit un jour au verger Anjana avec des *bhikkhu* si nombreux qu'ils durent passer la nuit au bord de la rivière Sarabhū. Au milieu de la nuit, le fleuve se gonfle et déborde son lit. Le Buddha charge aussitôt Gavāmpati d'arrêter l'inondation et le saint réussit à retenir les eaux dont la masse se dresse alors semblable à une montagne. Dans la stance correspondante à ce récit en prose, Gavāmpati est appelé : « celui qui a élevé la Sarabhū ». Le même épisode est raconté dans le *Vinaya* des *Mulasarvastivādin*².

Le *Vinaya* des *Dharmagupta* contient un récit qui illustre de manière analogue le pouvoir de Gavāmpati. Le Bhagavat demeurait à Rajagrha. Il part, accompagné de douze cent cinquante religieux. Gavāmpati se rend au bord du Gange, à l'endroit où le Buddha va le traverser, et par sa force surna-

1. *Theragāthā*, n° 38, trad. Rhys Davids, p. 42-43.

2. Cf. Tripit., éd. Tōk., XVII, 1, p. 18 b, col. 13 et suiv. — *Dulca*, X, 90*. Le *Vinaya* pali (*Curraoaggā*, V, 25) connaît aussi l'histoire du *bhikkhu* qui, pour avoir été jadis un bœuf, avait gardé l'habitude de ruminer.

turelle il sépare les eaux, laissant entre elles un passage pour le Maître.

Dans tous ces épisodes, Gavāmpati se pose en adversaire des eaux et il est assez fort pour les tenir en échec. Il semble qu'on ait là le souvenir d'un mythe qui mettait aux prises les eaux et le vent desséchant. Un tel mythe ne semble pas avoir été familier aux Indo-européens. Il suppose des conditions atmosphériques qui ne se trouvent guère réalisées que dans l'Asie des moussons. Sans doute, l'opposition entre vent et pluie est un fait d'observation courante en bien des régions. « Petite pluie abat grand vent » est un dicton fréquent dans nos campagnes et qui reflète des conceptions analogues. Mais l'opposition vent et eau ou vent desséchant et pluie prend un caractère aigu et dramatique dans la zone des moussons. Pendant une partie de l'année, le vent qui souffle de l'intérieur du pays n'apporte aucune humidité ; il est brûlant, il dessèche le sol ; les torrents cessent de couler ; les fleuves rentrent dans leur lit ; c'est la saison sèche. Survient la saison des pluies. Son début est marqué par des orages, souvent par de terribles tempêtes ; il semble que le vent sec et chaud qui régnait sur le monde succombe sous les coups d'un rival. La première pluie marque sa défaite ; puis les eaux tombent en abondance avec une continuité inconnue dans nos climats ; les rivières s'enflent, l'inondation est menaçante.

Le retour périodique de ces événements ne pouvait manquer de suggérer aux hommes l'idée d'un antagonisme entre la pluie, l'inondation de la mousson humide et le vent desséchant de la mousson sèche. C'est ce mythe saisonnier qui transparaît dans les légendes où le taureau-vent Gavāmpati refoule l'inondation et arrête le cours des eaux ; par là ce saint bouddhique s'apparente encore au taureau-Śiva, dieu des vents et de la tempête.

S'il est vrai que le mythe de la lutte du vent desséchant et de la pluie a été inspiré par la périodicité des moussons

et par les perturbations atmosphériques qui marquent le passage de la saison sèche à la saison pluvieuse, on devrait trouver des conceptions analogues hors de l'Inde, chez les autres peuples de l'Asie tropicale. Bien qu'une telle enquête déborde largement les cadres de cette étude, il paraît indispensable d'indiquer au moins quelques faits¹.

Skeat et Blagden ont transcrit et traduit un chant des Besisi de la Péninsule Malaise². Il s'agit du combat de deux pythons monstrueux : l'un, qui descend des sources, des hauteurs, est appelé le Python cornu ; l'autre demeure dans la mer. Finalement, le « python de terre » est vaincu et tué par le « python venu de la mer ». Le monstre mort monte au ciel où il devient l'arc-en-ciel et sa corne est prise par le « python de la mer ». La défaite du serpent terrestre est suivie de l'apparition de l'arc-en-ciel, autrement dit, elle est accompagnée de pluie. La chanson des Besisi décrit sans doute la lutte du vent sec venu de l'intérieur du pays et du vent pluvieux venu de la mer. La victoire du second marque le commencement de la saison des pluies et la fin de la sécheresse.

La littérature chinoise contient le récit d'une lutte analogue localisée au pays de Yue, dans les marches barbares du Sud³. Le combat met aux prises deux groupes d'adversaires, chaque groupe comprenant un chef et deux acolytes. Les deux chefs sont l'empereur Yu et Fang-fong. La lutte, accompagnée « de vent, de pluie et de tonnerre », prend fin par la défaite de Fang-fong et de ses vassaux. Or *fong* signifie « vent » et *fang*, nom de lieu, désigne aussi une montagne célèbre du pays de Yue. Fang-fong est donc le, vent de Fang, c'est-à-dire un vent sec puisqu'il souffle de la montagne ou en tout cas de l'intérieur du pays, non

1. Je dois me borner ici à un exposé aussi court que possible. Je me propose de reprendre l'exposé détaillé des faits dans un travail distinct.

2. *Pagan races of the Malay Peninsula*, I, p. 652.

3. Granet, *Dances et légendes de la Chine ancienne*, p. 342 et suiv.

de la mer. Quant à l'empereur Yu, sa nature aquatique est révélée par le fait qu'il commande aux eaux, creuse les rapides, perce les montagnes, combat la peste¹, et qu'il est fils de Kouen dont le nom est interprété « poisson noir ». Kouen apparut à Yu sous forme d'un poisson à tête humaine et il se transforma en *nai*, animal dont le nom est interprété « poisson » ou « tortue »². Le duel de Yu contre Fang-fong est sans doute une nouvelle forme de la lutte du dieu des eaux contre le dieu des montagnes, du dieu qui fait tomber la pluie contre celui qui préside au vent et à la tempête.

Les écrivains chinois nous apprennent en outre que, dans le pays de Yue, on dansait la danse de Fang-fong. On soufflait alors dans un bambou long de trois pieds, de manière à imiter des mugissements. Les es ligies de Fang-fong représentaient un dragon à oreilles de bœuf dont les sourcils se réunissaient sur un œil unique. M. Granet, qui a groupé ces témoignages, ajoute judicieusement en note³ : « Les mugissements et les oreilles de bœuf indiquent nettement la nature de Fang-fong : bœuf ou taureau plutôt que dragon. »

Des dieux du vent, analogues à Fang-fong, sont signalés dans d'autres parties de l'empire chinois, notamment à l'Est où se trouve la montagne nommée T'ai chan. Un animal y habitait qui s'appelait Fei. Il ressemblait à un bœuf et n'avait qu'un œil. Sa queue était celle d'un serpent. S'il marchait dans une rivière, il l'asséchait. Son apparition causait une grande peste dans l'empire⁴.

1. Granet, *ibid.*, p. 466, 470, 482, 484, 486. La peste est toujours en relation avec les dieux du vent et de la sécheresse. Comparer les traditions relatives à Fei.

2. Cf. Maspero, *Journ. Asiat.*, 1924, I, p. 50 et note 1, et Granet, *ibid.*, p. 245, n. 3. La tradition suivant laquelle Kouen aurait été changé en ours ne doit pas faire illusion. Cette métamorphose est sans doute destinée à mettre la légende austro-asiatique d'accord avec la théorie chinoise du *yin* et du *yang*.

3. Granet, *ibid.*, p. 348.

4. Granet, *ibid.*, p. 364. Cf., en outre, *ibid.*, p. 359, n. 2.

De Fang-fong ou de Fei à Gavāmpati ou à Rudra, en passant par le python cornu de Malaka, la ressemblance est certaine. Ce sont tous dieux du vent ou de la sécheresse. Tous ont au moins un trait commun avec le bœuf, bien que les caractères bovins soient surtout accentués au Sud. Qu'ils aient un œil unique comme Fang-fong et Fei ou un troisième œil comme Śiva, il s'agit sans doute, dans tous les cas, d'un œil dont le regard brûle, dessèche, lance l'éclair. Qu'on se rappelle l'épisode, si fréquent dans la littérature et l'art indiens : l'Amour réduit en cendres par Śiva; le dieu terrible qui trône sur le Kailāsa consume d'un regard le jeune imprudent qui l'a provoqué. Le regard incendiaire est une des armes des dieux de l'orage et l'œil qui lance des éclairs est toujours situé au milieu du front¹. C'est ce dangereux regard que les sculpteurs naïfs du Pégou ont pris soin de cacher lorsqu'ils façonnaient les statuettes de Ganeśa et de Gavompadé².

Comme le suggère la nature du climat, c'est donc dans l'Asie des moussons, plutôt que chez les peuples indo-européens, qu'il convient de chercher des figures mythiques analogues au taureau-Rudra et au taureau-Gavāmpati. J'ai déjà formulé ailleurs des conclusions analogues. En étudiant, il y a quelques années, les noms sanskrits du type *mayūra*, *makuṭa*, etc., qui sont des emprunts aux langues austroasiatiques, j'ai cru devoir ajouter *marut* à cette série et indiquer, comme une possibilité digne de retenir l'attention, l'origine anaryenne du nom des Marut et même de Rudra, leur chef³. Les faits mythiques que nous venons

1. Un autre symbole de l'éclair est le trident qui est un des attributs de Śiva. Sur les représentations conventionnelles de l'éclair, cf. Ch. Picard, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1926, p. 81.

2. L'interprétation de Duroiselle, adoptée par Lefèvre-Pontalis (*Amulettes siamoises*, p. 8), me paraît contestable et peu conforme à la logique des civilisations inférieures. Le regard est caché pour qu'il ne nuise pas à ceux qui sont en présence du dieu.

3. *Bul. Soc. Ling.*, t. XXVI, p. 102.

d'analyser sont de nature à étayer cette hypothèse. L'étude du rituel austro-asiatique achèvera de la fortifier.

Les *sûtra* brahmaïques décrivent un sacrifice qui consiste essentiellement à tuer un taureau et qui est appelé pour cette raison *sûlagava* ou cérémonie du « bœuf embroché ». L'animal est conduit hors du village et sacrifié après minuit ou, d'après certaines autorités, après le lever du soleil. Le taureau immolé, on fait à Rudra une offrande de nourriture, puis le sang de la victime, recueilli sur un lit d'herbes ou de feuilles, est offert aux serpents. La chair est présentée aux dieux. Les femmes sacrifient ensuite aux divinités féminines. Ce qui reste de la victime est enfin partagé entre les parents en ligne utérine ; mais aucune partie de l'animal n'est rapportée au village, car « le dieu cherche à tuer les gens ».

Cette cérémonie n'est connue que par des textes relativement récents. C'est probablement le reste d'une ancienne fête populaire qui, par suite de son intégration dans le rituel védique, a subi diverses modifications. Malgré les contaminations qui la font ressembler à d'autres sacrifices indo-aryens destinés à procurer des avantages de toute sorte, l'ancienne fête se laisse en partie reconstituer avec sa fonction et son caractère particuliers.

D'après l'*Āśvalāyana-grhya-sûtra*¹, le sacrifice avait lieu au printemps ou à l'automne. Cette imprécision caractérise les liturgies en décadence ; il est probable qu'à l'origine la fête avait lieu à une époque déterminée. L'offrande aux serpents (*bali*), qui est un élément important du *sûlagava*², est le rite essentiel de la fête de Śrāvâna qui avait

1. *Āśvalāyana gr.-sûtra*, IV, 8, 2; Cf. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 83.

2. *Āśval. gr.-sût.*, IV, 8, 27-28; *Grhya-sûtra* de Hiranyakesin, II, 3, 9, 2. La comparaison des *grhya-sûtra* prouve que la cérémonie du *sûlagava* a été réformée sur le modèle d'un sacrifice à Rudra, et que des éléments adventices (offrande à Rudra et à ses hordes) ont pu ainsi masquer, dans certains rituels, des traits primitifs et essentiels (offrande aux serpents).

lieu au commencement de la saison des pluies. Ceci permet de supposer qu'il existait à l'origine un lien entre le sacrifice du taureau, l'offrande aux serpents et le début de la saison des pluies. La relation entre ces faits une fois admise, la cérémonie du *sulagava* devient aisément intelligible.

D'après le *Sāṅkhayana-grhya-sūtra*¹, le jour de la fête de Śrāvāṇa on disposait un récipient plein d'eau dans lequel les serpents étaient invités à se laver; l'offrande ou *bali* avait lieu ensuite. Ces rites, accomplis avant les pluies, avaient certainement pour objet de faire pleuvoir. Le bain des serpents est un moyen magique de produire la pluie et sans doute voulait-on par l'offrande de nourriture propitier les serpents qui président à la pluie, voire même leur donner la force de remplir leur mission. Si le sacrifice *sulagava* avait lieu, à l'origine, lors de la fête de Śrāvāṇa, il devait concourir au même résultat. En immolant le taureau, dieu du vent, qui préside à la saison sèche, on marquait la fin de son règne et l'avènement d'un pouvoir nouveau : celui des serpents qui font la pluie. Le même résultat était obtenu plus sûrement encore en offrant aux serpents le sang du taureau, et ce sang, recueilli sur des feuilles ou des herbes, pouvait représenter l'eau du ciel arrosant la végétation et constituer par là même un charme puissant, analogue au bain des serpents dans le rituel domestique.

Au Cambodge, on sacrifie également un buffle pour produire la pluie. La cérémonie a été décrite par Adhémar Leclerc. Le génie auquel la victime est offerte est « visible sous la forme d'une pierre », sorte de gros galet ovoïde tiré de la rivière; il habite, avec deux autres pierres qui sont son fils et son petit-fils, une petite chaumière élevée au bord de l'eau. On amène le buffle que des hommes maintiennent tandis que le sacrificateur lui plonge dans la gorge

1. *Sāṅkh. gr.-sūt.*, IV, 15, 5 et suiv.; cf. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 76-77.

un grand couteau. Puis la tête, détachée du tronc, est portée devant la chaumière du génie. La bête dépecée, on débite sa chair et une vieille femme choisit un beau morceau qu'elle fait rôtir. Le génie se manifeste alors par l'intermédiaire d'un « possédé » qui déclare : « La pluie va venir, la sécheresse sera finie... » Alors le possédé se déshabille et les hauts fonctionnaires présents versent de l'eau sur lui et sur les pierres sacrées¹.

Les pierres sacrées et le « possédé » représentent évidemment le génie qui préside à la pluie. On les arrose d'eau pour faire pleuvoir magiquement de même que, dans l'Inde ancienne, on invitait les serpents à se laver. Le sacrifice qui précède ce bain rituel correspond exactement à celui du *sūlagava*. Le buffle est « embroché » et le sang jaillit en abondance, ce qui constitue sans doute un autre moyen de faire pleuvoir. Une vieille femme intervient, dont le rôle n'est pas très clair et l'offrande de la tête du buffle au génie de la pluie remplace le *bali* aux serpents.

Dans la Chine ancienne, c'est également à la fin de l'hiver, c'est-à-dire de la saison sèche, qu'on immolait ou expulsait les Génies du Vent et de la Sécheresse afin de produire la pluie. Les rituels nous apprennent qu'au troisième mois d'hiver, on expulsait un bœuf en terre « afin de reconduire le souffle du froid ». C'était la fête du grand No qui précédait la reprise des travaux des champs et les semaines. Comme le fait justement observer Granet, « le bœuf de terre remplace sans doute une victime réelle² ». Cette induction est confirmée par plusieurs faits mythiques. L'un des génies de la sécheresse est Keng fou « le Laboureur ». Il déteste l'eau et « pour qu'il ne puisse plus nuire », on l'emprisonne dans le gouffre de Ts'ing ling³. Le bœuf est

1. *Fêtes civiles et religieuses*, p. 575 et suiv.

2. Granet, *ibid.*, p. 330, note 1.

3. Granet, *ibid.*, p. 314-315.

précisément l'animal qui laboure'. Keng fou « le Laboureur » précipité dans un gouffre, c'est la traduction en langage mythique du même fait que réalisait l'expulsion du bœuf de terre. C'est également pour l'empêcher de nuire que l'on noie dans l'Étang Divin Niu-pa, c'est-à-dire la Sécheresse¹.

Cette noyade du génie de la Sécheresse doit être rapproché du sacrifice du buffle tel que le célèbrent les Khonds de l'Inde². Ces populations de sang mêlé, où certains groupes parlent encore une langue dravidiennes, vivent dans une région qui fut autrefois disputée entre les Tosala et les Kalinga, c'est-à-dire qu'elles ont subi dès les temps anciens l'influence de la civilisation munda. Le sacrifice du buffle (*kedu laka*), qui est actuellement la plus importante cérémonie de leur religion, s'est substitué à l'ancienne cérémonie du *meriah*, sacrifice humain interdit par l'autorité britannique. Le buffle, frotté d'huile et orné de guirlandes, est enchaîné à un poteau autour duquel hommes et femmes dansent en groupe au son de la musique. On conduit ensuite l'animal hors du village, dans un verger sacré, près d'une fosse remplie de sang de porc. Un sacrificateur lui découpe alors un lambeau de chair. Puis la victime est partiellement dépecée vivante afin de recueillir son sang, tandis que la foule se précipite pour arracher des lambeaux de sa chair. Ces lambeaux sont tous enterrés près des sanctuaires de la déesse Terre. Les restes du buffle, dont la tête est restée intacte, sont enterrés dans la fosse remplie de sang³.

1. En piétinant les rizières inondées, le buffle ou le bœuf mélange la terre et l'eau et fait ainsi reparaitre le sol là où s'étendait une mare. C'est une des raisons qui ont dû contribuer à créer le mythe du taureau dont le sabot assèche (comparer *Gavampati* et *Fai*).

2. Granet, *ibid.*, p. 315.

3. *Bengal district gazetteers*, vol. XI, Angul, p. 61 et suiv.

4. Chez les Khonds, le buffle est souvent le substitut d'une ancienne victime humaine. Jadis, dans certains villages, on creusait une fosse peu pro-

La cérémonie se réduit en somme au schème suivant : un buffle est saigné, puis ses restes sont jetés dans une fosse de sang. Le sacrifice bovin réalise, ici comme ailleurs, la destruction de la Sécheresse et cette destruction s'accomplice de la même manière aux deux extrémités du monde austro-asiatique : on noie, chez les Khonds, les restes du buffle comme on noyait Niu-pa dans la Chine ancienne.

Ce qui frappe l'observateur dans les religions austro-asiatiques comme dans le qivalisme brahmanique, c'est, en somme, l'accord constant de la mythologie et du rituel. Le passage de la saison sèche à la saison pluvieuse est une date critique dans l'année religieuse ; ce changement se traduit par un mythe et par une cérémonie. Sur les hauteurs, le dieu du Vent sec s'évanouit ou succombe sous les coups du dieu de la Pluie ; dans le même temps, hors des villages, les hommes représentent, disons mieux, provoquent sa défaite au moyen de rites tout-puissants.

Dans le Bouddhisme, le mythe est seul conservé ; le sacrifice fait défaut. Sous le froc de Gavampati, on peut encore reconnaître un ancien dieu de la Sécheresse et du Vent. Le Concile de Rajagrha ayant eu lieu pendant la saison des

fondes, assez grande pour contenir l'homme sacrifié ; on saignait un porc dont on versait le sang dans cette fosse, puis la victime humaine était noyée dans le sang, c'est-à-dire qu'on lui enfonçait la tête, de manière à l'étouffer, dans la nappe formée par le sang du porc. Ceci semble indiquer que le dieu du Vent sec pouvait, dans certains cas, être représenté par un homme. Que ce dieu, homme ou buffle, fut noyé dans le sang au début ou à la fin de la cérémonie, le résultat était le même ; le bain de sang était sans doute, comme ailleurs le bain d'eau, un charme pour faire pleuvoir. D'autres connexions sont d'ailleurs visibles entre le sacrifice du *meriah* et la pluie. La chair de l'homme encore vivant était arrachée en lambeaux comme celle du buffle l'est aujourd'hui ; cette chair, partagée en autant de fragments qu'il y avait de chefs de famille, était enterrée par chacun d'eux dans son champ préféré, puis on versait de l'eau sur la place avec une gourde provenant de la région montagneuse. Cet arrosage était sans doute un nouveau charme pour la pluie. Dans un certain district, le *meriah* était brûlé à petit feu et plus il versait de larmes, plus abondante ensuite était la pluie. (Cf. *Bengal, district gazetteers, Angul*, p. 22-26, 61-62.)

pluies, l'ouverture de la session coïncide naturellement avec la clôture de la saison sèche, c'est-à-dire en langage mythique, avec la fin de Gavāmpati. Mais on ne pouvait s'attendre à voir cet événement mimé par les moines : le Bouddhisme, hostile à tout sacrifice sanglant, ne saurait tolérer un rite analogue à celui du *sūlagava*. C'est pourquoi la fête bouddhique d'entrée dans le *varṣa* ne paraît pas avoir été accompagnée d'une cérémonie d'extermination. Ainsi privé de tout support rituel, le mythe aurait pu sombrer dans l'oubli. En fait, l'épisode de Gavāmpati manque à presque tous les *Vinaya*¹. Il ne s'est maintenu que dans les *sūtra* et dans la littérature qui les prolonge : Commentaires et *Abhidharma*.

1. Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin ne fait pas véritablement exception : le récit du Concile y est la conclusion d'un *Parinirvāṇa-sūtra* inséré *in extenso* dans ce Vinaya.

CHAPITRE II

L'expulsion d'Ānanda.

Le Bouddhisme est né et a grandi d'abord dans l'Asie des moussons, c'est-à-dire dans des régions où l'alternance des vents détermine le jeu des saisons, une période sèche succédant à une période pluvieuse. Ces conditions climatiques, dont on ne saurait exagérer l'importance, impriment un rythme saisonnier à l'activité économique et religieuse, à la vie sociale tout entière.

La saison des pluies (*varṣā*) étant défavorable aux voyages, la population vit alors dans des habitations fixes. Pendant le reste de l'année, chacun peut vivre au dehors sans que les intempéries y mettent obstacle. Ces conditions n'ont pas seulement réglé l'activité des travailleurs agricoles qui ont toujours formé la grande majorité de la population dans l'Inde; elles ont également rythmé la vie monastique, surtout à l'époque ancienne où les religieux, n'étant pas encore groupés dans les monastères, menaient une vie errante pendant la plus grande partie de l'année et n'avaient une demeure fixe que pendant la saison des pluies. C'est pour cette raison que *varṣā* (pali *vassā*), qui signifie « les pluies, la saison pluvieuse », désigne dans la langue religieuse le temps de la vie sédentaire.

Bien que la saison des pluies durât théoriquement quatre mois, le *varṣa* bouddhique n'était que de trois mois, et la vie sédentaire pouvait commencer soit au lendemain de la

pleine lune d'Āśādha, soit un mois plus tard¹. Cette latitude permettait sans doute de mettre d'accord les exigences du calendrier et les réalités atmosphériques.

La cérémonie qui met fin au *varṣa* est une des grandes fêtes de l'année bouddhique. Elle correspond approximativement à la fin des pluies et marque le début d'une année nouvelle. De là son importance. Son nom pali *pavāraṇā* correspond à sanskrit *pravārāṇā* « satisfaction », et est traduit en chinois par « agir à sa guise² ». Le mot est peut-être une allusion aux réjouissances d'un caractère licencieux qui accompagnaient à l'origine, ainsi qu'on le verra plus loin, la fête populaire du Nouvel An. Examinons d'abord comment la cérémonie de *pravārāṇā* était célébrée par les moines.

Sept ou huit jours avant la fin du *varṣa*, les Anciens d'entre les *bhikṣu* convoquaient les religieux du voisinage qui n'avaient pas encore reçu l'ordination et toutes dispositions étaient prises pour nettoyer et orner les *caitya*. Le jour de la fête, les laïcs faisaient au *samgha* des offrandes de toute sorte : objets de literie, ustensiles divers. On apportait aussi les aliments les plus exquis et ceux-ci, avant d'être consommés par les religieux, étaient placés devant les *stūpa*. La nuit du quatorzième jour était consacrée à la récitation des textes sacrés et le rite de *pravārāṇā* devait avoir lieu avant l'aube. On étendait des nattes, puis, devant le *samgha* rassemblé, un *bhikṣu* instruit et compétent invitait les autres religieux à célébrer la *pravārāṇā*. Le doyen d'âge³, se découvrant alors une épaule, s'asseyait sur le sol, les jambes croisées, et disait : « Je prononce ma *pravārāṇā* par ce qui a été vu ou entendu ou par ce qui est soupçonné... », ce qui signifie : « J'invite l'Assemblée à

1. *Vinaya texts, Mahāvagga*, III, 2, 2, et trad. Rhys Davids et Oldenberg, p. 300, n. 1.

2. Cf. *supra*, p. 190.

3. *Tōk.*, XVII, 4, p. 101 b, col. 1 et suiv.; *Mahāvagga*, IV, 1, 14.

m'accuser de toute faute dont on me croit coupable, que cette faute ait été vue ou entendue ou que j'en sois seulement soupçonné. » Le doyen ajoutait : « Veuillez parler par compassion pour moi. Si je me sens coupable, je ferai pénitence. » Cette formule était prononcée trois fois de suite¹. Ensuite, chaque *bhikṣu*, à tour de rôle, accomplissait le même rite, depuis le doyen d'âge jusqu'au dernier de l'Assemblée.

Si l'un des religieux présents était coupable d'une faute, il était prescrit de lui en faire le reproche après qu'il avait prononcé la formule de *pravāraṇā*². Ce religieux était-il convaincu d'avoir commis une faute *pārājika*, il était aussitôt exclu de la Communauté³. Pour les autres fautes, le châtiment était proportionné à l'offense⁴.

Cette cérémonie rappelle la scène du Concile de Rajagṛha que Minayeff a appelée « le jugement d'Ānanda ». Les religieux sont réunis; mais l'un d'eux, Ānanda, n'est pas exempt de toute souillure. Le Vénérable Kāśyapa accuse alors Ānanda. Le nombre de ses fautes varie suivant les relations du Concile, mais dans tous les récits son humilité est parfaite. Bien qu'on l'accuse avec exagération, bien qu'il fasse valoir d'excellentes raisons pour se disculper, Ānanda ne se révolte pas un instant. Il se soumet, confesse ses torts et est exclu de l'Assemblée.

Si le « jugement d'Ānanda » est exactement comparable au rite de *pravāraṇā*, il diffère sensiblement de la confession publique qui avait lieu toutes les fois qu'on célébrait l'*uposatha*. « Lorsqu'au jour de l'*uposatha*, un certain *bhikkhu* est coupable d'une offense, qu'il aille vers un

1. *Mahāvagga*, IV, 1, 14, et trad. Rhys Davids et Oldenberg, p. 329, n. 1.

2. *Mahāvagga*, IV, 16, 1.

3. *Mahāvagga*, IV, 16, 18.

4. Dans les *Vinaya*, c'est une règle absolue que le rite de *pravāraṇā* ne peut être accompli que par des religieux indemnes de toute faute (*Mahāvagga*, IV, 16, 1). Mais cette règle n'est probablement entrée en vigueur qu'assez tard, car elle paraît contraire au principe même de l'institution.

autre *bhikkhu*... et qu'il dise : « Frère, j'ai commis telle et telle faute. Je confessé cette faute. » Que l'autre lui dise : « Vous la voyez ? — Oui, je la vois. — Gardez-vous-en à l'avenir ! » Dans ce dernier cas, nous voyons le religieux s'accuser lui-même ; il confesse sa faute et, si elle est vénierie, il en est quitte pour une légère réprimande.

Il semble à première vue qu'entre la confession spontanée qui accompagne la célébration de l'*uposatha* et la mise en accusation qui caractérise la procédure de *pravāraṇā*, la différence soit radicale, absolue, et que le « jugement d'Ānanda » n'ait rien de commun avec la confession. Dans la pratique, la différence était moins nette entre les deux institutions. Il pouvait arriver qu'au jour de l'*uposatha*¹ un religieux adressât des reproches à un autre *bhikṣu* jugé coupable, de sorte que la procédure ressemblait alors à celle de *pravāraṇā*. Cette ressemblance est-elle un fait récent ou existait-elle au contraire dès les premiers temps du Bouddhisme ? C'est la question qu'on se propose maintenant d'examiner.

Le *Sārdulakarṇāvadāna*, qui fait partie du *Divyāvadāna* et appartient par conséquent à la littérature religieuse des Sarvastivādin, décrit un rite magique qui est accompli par une sorcière de la caste Matanga. La fille de cette sorcière s'étant éprise d'Ānanda, la mère, pour obliger le disciple du Buddha à venir dans leur maison, accomplit la cérémonie suivante : elle jette sur un brasier des fleurs d'*arka* en récitant une incantation. L'effet souhaité est d'abord obtenu. Ānanda est contraint par une force irrésistible à venir chez la sorcière, jusqu'au moment où le Buddha le délivre, non par le simple effet de sa volonté, mais en prononçant une formule plus puissante que celle

1. *Mahāvagga*, II, 27, 1.

2. *Mahāvagga*, II, 16.

des *mātarīgi*. La sorcière avait invoqué les dieux et les génies; le Buddha célèbre les louanges du *nirvāṇa* et termine son incantation par ces mots¹ :

etena satyavākyena svasty Ānandāya bhikṣave/
par cette parole de vérité, paix au *bhikṣu* Ānanda !

Puis le Buddha enseigne à son serviteur une autre formule incompréhensible, destinée à protéger ceux qui la prononcent.

La dernière incantation doit être une interpolation tardive, car elle manque aux plus anciennes traductions chinoises du *Śārdūlakarṇāvacādāna*. Les deux premières formules appartiennent au contraire aux plus anciennes rédactions de ce texte et j'ai montré ailleurs² que le rite de la sorcière s'apparente aux charmes sexuels de l'Atharva-Veda.

L'aventure d'Ānanda et de la sorcière prouve que, dans les milieux Sarvāstivādin, on croyait à l'efficacité de la magie, même immorale : Ānanda, tout religieux qu'il est, est entraîné de force hors de son monastère. Toutefois, dans ce récit, une autre idée s'affirme, c'est qu'une « parole de vérité » (*satyavākyā*) est une force supérieure à tous les sortilèges.

Les Écritures des Sthavira, qui semblent avoir été rédigées par de rigoureux moralistes, sont également imprégnées de magie³. La croyance au *satyavākyā* s'y manifeste fréquemment. Le 444^e récit du *Jātaka* pali⁴ en offre un exemple typique. L'histoire est destinée à montrer qu'un religieux, par crainte de causer du scandale, ne doit pas confesser publiquement ses fautes. Un enfant nommé

1. *Dīcyāvacādāna*, p. 613.

2. *La place de Māra dans la mythologie bouddhique*, Journ. As., janvier-mars 1927, p. 115 et suiv.

3. Cf., par ex., la longue formule magique de *Cullacagga*, V, 6, dont une partie se retrouve dans *Mahā-parinibbāna-sutta*, I, 31.

4. *Kanhaḍipāyāna*, éd. Fausböll, n° 444, et *Cariyapitakam*, éd. Morris, p. 100.

Yaññadatta ayant été mordu par un serpent venimeux, le religieux Kañhadipāyana s'efforce de le sauver en avouant ses fautes. Il confesse d'abord que, depuis cinquante ans, il mène sans goût la vie de religieux. La stance se termine par ces mots :

*etena saccena suvatthi hotu/
hatam visam jivatu Yaññadatto ti//*

Puisse cette vérité rendre la santé (à l'enfant) !
Qu'il rende le poison ! Que Yannadatta vive !

Mais, parce que cette confession est incomplète, l'enfant ne rejette qu'une partie du poison. Le religieux avoue ensuite son avarice, et la stance se termine par le même souhait. Mais, la confession étant encore incomplète, l'enfant ne rejette qu'une partie du poison. Il faut qu'avouant enfin son inconduite, Kañhadipāyana révèle la totalité de ses fautes pour que l'enfant ait la vie sauve.

Ce récit prouve clairement l'efficacité de la confession qui n'est autre chose qu'un *satyavākya*. La parole de vérité agit comme un charme magique et, dans le *jātaka* 444, sa force bienfaisante sert à guérir le mal physique. Aussi bien peut-on l'employer à supprimer le mal moral, à purifier l'âme de ses souillures et c'est précisément la raison d'être de la confession telle qu'elle est réglementée dans la section des Vinaya relative à l'*uposatha*.

Un des *jātaka* contenus dans le *Mahāvastu* fournit un autre exemple de *satyavākya*. C'est l'histoire de la *kinnari* capturée par un chasseur (*Mahāvastu*, II, 96-100). Voici le début de ce *jātaka*, d'après le résumé qu'en a donné M. Senart :

Un roi Sucandrima de Simhapura avait entrepris de faire un sacrifice de tous les êtres. Toutes les victimes étaient déjà réunies quand les rishis lui firent remarquer qu'il y manquait une Kinnari. Le plus habile des chasseurs fut aussitôt dépêché pour en

capturer une ; il partit pour l'Himalaya. Arrivé dans un ermitage, il entendit des chants harmonieux ; il sut que c'était la voix des Kinnaris, et innocemment, le rishi lui apprit qu'elles se réunissaient au nord de l'ermitage et qu'on ne pouvait se saisir d'une Kinnari que grâce à un *satyavākya* (affirmation vérifique d'un secret propre à l'intéressé). Il s'approcha sans être vu et fit prisonnière la Kinnari Manohara, en lui déclarant qu'elle était la fille de Drumā, le roi des Kinnaras ; il l'amena à Sucandrima qui, voyant tout prêt, invita au sacrifice son voisin et ami le roi Subahu de Hastināpura.

Dans ce cas particulier, le *satyavākya* n'a plus une vertu libératoire ou purificatrice. Il permet au chasseur de s'emparer d'une *kinnari*, c'est-à-dire d'un être surhumain qui ne peut être capturé par des moyens ordinaires. Au lieu de libérer ou de purifier, le rite contraint d'une manière irrésistible.

En somme, les trois récits que nous venons d'analyser présentent trois types distincts de *satyavākya*. Tantôt on énonce une vérité d'ordre général et qui pourrait être connue de tous : par exemple, on proclame l'excellence du *nirvāna*. Tantôt la parole de vérité est l'affirmation d'un secret, mais il faut distinguer suivant que ce secret est propre à celui qui parle (*jātaka* 444) ou concerne une autre personne (*Mahāvastu*, II, 96). Essayons de définir plus exactement chaque modalité du rite.

La dernière modalité, ce que j'appellerai le type I, est assez rare. Elle consiste dans l'affirmation vérifique d'un secret concernant une personne autre que celle qui parle. L'élément moral y fait totalement défaut. Par exemple, un chasseur cherche à s'emparer d'une *kinnari* ; le *satyavākya* lui permet de paralyser sa proie. La puissance que confère ce rite est semblable au pouvoir magique que s'acquiert celui qui devine une énigme. Qu'on se rappelle CEdipe et

le Sphinx¹. Deviner une énigme c'est se rendre maître de celui qui l'a posée². On obtient encore le même résultat en révélant le nom d'une personne³.

Le type II s'apparente au précédent. Celui qui parle proclame encore un secret, mais un secret qui lui est propre. Le plus souvent il confesse ses fautes. Ici se dégage une notion morale : proclamer le vrai est un acte bon, méritoire, dont les conséquences ne peuvent qu'être salutaires.

Dans le type III, la vérité énoncée est un lieu commun. Point n'est besoin de révéler un secret : il suffit que l'affirmation soit vérifique. Ce type est de beaucoup le plus fréquent dans la littérature bouddhique.

Dans tout *satyavākya* de l'un ou l'autre type, on rencontre deux éléments que met en évidence le nom⁴ même du rite : d'une part, une formule (*vākya*) qui peut énoncer une condition et se termine par un commandement; d'autre part, une vérité (*satya*) énoncée dans la formule :

« Si telle chose est vraie, que telle chose arrive ! »

De ces deux éléments, le premier (*vākya*) est fondamental et a un caractère exclusivement magique. Il s'apparente à l'imprécation qui est un commandement sans condition. Le second élément (*satya*) est susceptible d'une interprétation morale, car la vérité s'oppose au mensonge comme le bien est le contraire du mal. Le progrès des idées morales et religieuses ayant pour effet de repousser au second plan les notions purement magiques, on conçoit que le développe-

1. Cf. Lacôte, *Essai sur Gunādhya*, p. 239 : énigmes posées par le roi Pradyota, puis révélation de sa naissance.

2. *Le prologue-cadre des 1001 nuits*, Journ. As., 1924, II, p. 125-129. J'ai montré, dans cet article, comment la femme qui propose une énigme tombe au pouvoir de celui qui devine.

3. D'où l'interdiction de prononcer le nom, tabou si fréquent dans les sociétés inférieures. Le nom doit rester caché parce que connaître le nom d'une personne, c'est pouvoir agir sur elle. Dans l'histoire de la *kinnari*, le secret révélé par le chasseur est précisément le nom du père de la nymphe.

4. Sur les diverses formes de ce nom, cf. Burlingame, *The act of truth*, Journ. Royal As. Soc., 1917, p. 434 et suiv.

ment de la morale bouddhique ait eu une influence sur l'évolution du *satyavākya*. En fait, dans les Écritures, le rite purement magique du type I est rare; beaucoup plus largement représentés sont les types II et III. Dans le *Milindapañha*¹, l'efficacité du *satyavākya* est expliquée par la force de la Vérité; celle-ci a donc fini par masquer complètement l'antique puissance du Verbe.

Dès lors, il est probable que nos trois types de *satyavākya*, loin d'être apparus simultanément, dérivent l'un de l'autre. Au premier stade, un secret étant découvert, une injonction irrésistible suit l'affirmation de cette vérité. Plus tard, la morale s'étant épurée, on cherche à rendre bienfaisante la force mise en jeu par la révélation d'un secret. En même temps, l'idée se fait jour que toute efficacité dérive du mérite; on cherche donc le mérite, non en proclamant les secrets d'autrui, mais en divulguant ses propres fautes. Les notions qui présidaient à l'institution de la confession ont dû contribuer au développement de l'ordalie, car les deux rites sont évidemment sur le même plan. Le *satyavākya* du second type consiste à dire : « S'il est vrai que je suis coupable de telle faute, que tel événement salutaire se produise ! » tandis que l'ordalie repose sur le raisonnement suivant : « Si je suis innocent, qu'il ne m'arrive aucun mal². »

En dernier lieu, le *satyavākya* paraît avoir eu, dans la religion bouddhique, le même sort que le serment dans la nôtre. Le serment qui, dans les sociétés inférieures, a des conséquences redoutables, a presque perdu chez nous toute solennité, et la croyance en son efficacité a singulièrement décru tandis qu'on en venait à l'employer de la manière la plus frivole. De même, le *satyavākya* du type III est très évolué. Ce peut être une vérité banale, énoncée en vue d'un

1. P. 119, 123.

2. *Satyavākya* et ordalie ont dû réagir l'un sur l'autre, de sorte qu'en certains cas, les deux rites ont fini par se confondre.

résultat quelconque. On s'en sert parfois pour tromper autrui¹, parce qu'on a cessé d'y croire sérieusement.

La confession de l'*uposatha* est un *satyavākyā* du second type. Au contraire, il semble qu'on trouve à la base du rite de *pravāraṇā* un *satyavākyā* du premier type : lorsque Kāshyapa accuse Ānanda, il divulgue publiquement les fautes de ce dernier et cette révélation lui donne le pouvoir de chasser ignominieusement le serviteur du Buddha. Il est douteux *a priori* que les deux institutions aient apparu simultanément ; la *pravāraṇā* appartient sans doute à un niveau plus ancien de la pensée religieuse, et si, dans les Vinaya, ces deux institutions se ressemblent au point qu'on pourrait être tenté de les confondre, c'est probablement par suite de contamination réciproque.

Il sort de ce qui précède que le *satyavākyā* du type II, qui équivaut à la confession de l'*uposatha*, s'oppose à un autre rite plus archaïque : *satyavākyā* du type I ou cérémonie de *pravāraṇā*. Toutefois, s'il convient d'insister sur les différences que présentent les modalités du *satyavākyā*, on ne doit pas perdre de vue leur identité foncière. C'est probablement parce que les fidèles avaient conscience de leurs affinités profondes que la *pravāraṇā* et la confession se sont contaminées l'une l'autre au point de se ressembler étroitement dans les traités de Discipline.

Le *jātaka* 444, qui contient un *satyavākyā* du second type, laisse entendre qu'avant d'être réglementée comme un rite habituel et périodique, la confession était publique, spontanée et exceptionnelle : Kanhadipāyana, qui a tu ses fautes pendant des années, se décide brusquement à les révéler devant les laïcs. C'est pour éviter le scandale produit par de telles révélations qu'on en serait venu à n'autoriser la confession que dans les réunions capitulaires. Le Vinaya pali

¹ Burlingame, *The act of truth*, p. 461-464.

interdit d'ailleurs, peut-être pour la même raison, de célébrer l'*uposatha* en présence des laïcs¹. Le rédacteur de ce dernier texte ajoute naturellement que la confession à huis-clos fut prescrite par le Buddha; mais on sait que, dans la règle monastique, toute réforme est invariablement rapportée à Śākyamuni, fût-elle postérieure de plusieurs siècles à la mort du Maître.

Tandis que le Vinaya pali se borne à énoncer la règle, le *jātaka* 444 en expose les motifs et, ce faisant, laisse entrevoir une période de l'histoire du Bouddhisme où la confession publique était un rite exceptionnel et n'accompagnait pas nécessairement la célébration périodique de l'*uposatha*. La réflexion critique confirme sur ce point les indications fournies par les textes. D'après le Vinaya, la confession doit accompagner la récitation du *Prātimokṣasūtra*, mais celui-ci suppose un développement de la règle et de la casuistique auquel on n'est sans doute parvenu qu'assez tard. En outre, si l'on s'explique que des moines vivant toute l'année en communauté aient tenu des réunions fréquentes dans la salle de l'*uposatha*, cette habitude se conçoit moins bien dans l'Église primitive, alors que les premiers ascètes vivaient errants et dispersés pendant la plus grande partie de l'année.

On est ainsi amené à préciser une idée déjà formulée plus haut à propos du *satyavākya*. La confession, ou parole véridique destinée à purifier l'individu, nous avait semblé plus récente que la *pravārāṇa*. Il apparaît maintenant que la pratique habituelle de la confession ne doit pas remonter aux origines du Bouddhisme, tandis que le jugement d'Ānanda, qui est une modalité de *pravārāṇa*, peut être considéré comme appartenant à la tradition la plus ancienne, puisqu'il est le sujet d'un épisode commun aux plus vieilles relations du Premier Concile.

1. *Mahāvagga*, II, 16, 8.

Est-ce à dire que les premiers bouddhistes, ne pratiquant pas régulièrement la confession, ne connaissaient aucun rite qui en tint lieu et n'éprouvaient pas le besoin de se purifier périodiquement de leurs souillures ? Ce serait contraire à tout ce qu'enseigne l'histoire des religions. Chez les peuples inférieurs, aussi bien que dans les civilisations évoluées, le besoin de purification est intense et se manifeste particulièrement à certaines dates, à l'occasion d'une fête solennelle. Le sorcier, le prêtre savent les moyens d'expulser le mal hors de la communauté. Nul doute que les premiers bouddhistes n'aient eu des préoccupations analogues.

Les recherches de sir James Frazer ont montré que, dans les sociétés les plus diverses, on purifie chaque année la communauté en transférant à un être vivant les péchés du groupe tout entier. Cet être, ainsi chargé de fautes et d'im-puretés, est ensuite expulsé ou mis à mort. Homme ou bête, il ressemble au bouc émissaire des anciens Hébreux. Son expulsion ou sa mise à mort coïncide toujours avec une grande fête, qui s'accompagne souvent d'actes licencieux comme les Saturnales ou le Carnaval.

Le jugement d'Ānanda, si difficile à justifier par les règles du Vinaya, n'est-il pas une vieille procédure destinée à purifier la communauté en expulsant un bouc émissaire ? Le châtiment infligé à ce disciple est disproportionné aux fautes qui lui sont reprochées : toutes ces fautes sont vénielles et dans chaque cas la mauvaise intention fait défaut. Le réquisitoire de Kāśyapa est tendancieux ; Ānanda est accablé et sa défense est molle. Cette mise en scène, cette partialité sont choquantes s'il s'agit de punir des manquements individuels. Tout s'explique, au contraire, si l'on admet que le châtiment est nécessaire pour laver les souillures du groupe tout entier. Il faut une victime ; peu importe qu'Ānanda soit gravement coupable ou non ; on le charge de péchés qu'il accepte avec résignation, car ainsi le veut la coutume. Tel est, croyons-nous le spectacle

qu'offre la scène du Concile; il semble qu'on dirige contre Ananda des accusations destinées à justifier l'expulsion qui doit purifier la communauté au moment où elle se prépare à franchir le seuil de l'année nouvelle.

Avant de formuler une appréciation sur cette hypothèse, il est nécessaire d'examiner si l'expulsion d'un bouc émissaire était une pratique courante dans les sociétés où se développa le Bouddhisme et si cette religion l'a adoptée.

« La chose la plus étrange que nous ayons vue à Lhassa pendant les fêtes du Nouvel An, écrit le P. Huc, c'est ce que les Thibétains appellent le Lhassa-Morou, c'est-à-dire l'invasion totale de la ville et de ses environs par des bandes innombrables de lamas... Pendant ce temps, les tribunaux sont fermés, le cours ordinaire de la justice est suspendu, les ministres et les fonctionnaires publics perdent en quelque sorte leur autorité et toute la puissance du gouvernement est abandonnée à cette armée formidable de religieux bouddhistes¹. »

Ce « Lhassa-Morou », décrit de façon si vivante par le P. Huc, présente deux traits essentiels : les religieux viennent habiter parmi les laïcs et l'autorité gouvernementale passe en quelque sorte entre leurs mains. Le premier trait caractérise, on l'a vu, la célébration du *varṣa*, dès les premiers siècles du Bouddhisme². Le second est celui sur lequel il nous faut maintenant insister.

L'autorité gouvernementale n'est pas exercée par l'ensemble des moines qui ont pénétré dans la ville : elle est cédée à celui qui en donne le plus haut prix et qui reçoit le

1. M. Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*. Paris, 1850, II, p. 375.

2. On notera qu'au Thibet le « Lhassa morou » a lieu après le début de l'année tandis que, dans la liturgie indienne, la retraite du *varṣa* précède le Nouvel An. C'est un nouvel exemple d'une institution qui se déplace en passant dans une société différente. En Chine, la cérémonie de *pratāraṇa* a été fixée au quinzième jour du septième mois.

titre de Jalno. Ce moine jouit temporairement des prérogatives de la royauté et peut être considéré comme représentant le Grand Lama.

La fête est également marquée par l'apparition d'un personnage grotesque, sorte de roi temporaire lui aussi et dont le titre paraît signifier « roi annuel ». Vêtu d'un habit de peau, la face peinte mi-partie en noir et mi-partie en blanc, il se promène en secouant sur les gens une queue de yak et en prenant ce qui lui plaît sans rencontrer d'opposition.

Le dernier jour¹, une querelle rituelle s'élève entre le Jalno et le « roi annuel ». Ils décident alors de jouer leur chance aux dés. Mais ceux-ci sont pipés et le Jalno gagne infailliblement. Le « roi annuel » terrifié s'enfuit sur un cheval blanc, accompagné d'un chien blanc et poursuivi par la populace hurlante. Ainsi chassé de la ville, il trouve asile dans un monastère d'où il sort après sept jours pour vivre dans la solitude. S'il meurt avant la fin de l'année, l'événement est de bon augure; s'il survit, il pourra retourner à Lhasa et y jouer le même rôle l'année suivante.

Sir James Frazer a montré² qu'on peut discerner dans le Jalno « un successeur de ces rois temporaires, de ces dieux mortels qui achetaient au prix de leur vie une courte période de puissance et de gloire ». Il est probable, en effet, que le Jalno, substitut du Grand Lama, jouait jadis le rôle de bouc émissaire et qu'on le chassait après un règne de quelques jours, comme on chasse aujourd'hui le « roi annuel ». Mais cette mascarade, où le banni, bousculé par la populace, était humilié et risquait de perdre la vie, finit sans doute par être considérée comme une atteinte à la dignité ecclésiastique. On choisit donc finalement un pauvre hère pour remplacer le Jalno, qui lui-même s'était déjà substitué au Grand Lama.

1. Il semble que ce jour soit le dixième, mais la chronologie de la fête est malaisée à déterminer.

2. Frazer, *The scapegoat*, p. 218-222.

Si Sir J. Frazer a bien montré le mécanisme de cette double substitution, il omet de nous dire pourquoi le roi annuel n'a pas été choisi d'emblée pour remplacer le Grand Lama. Le point a son importance : pour jouer le rôle de souverain, même temporaire, il fallait un religieux, un homme de qualité. On dut penser d'abord qu'un homme du commun n'était pas apte à purifier le peuple en prenant sur soi toutes les impuretés. C'est seulement après qu'on eut perdu de vue le caractère auguste du bouc émissaire qu'on crut possible de choisir un vaurien pour cet emploi et qu'un roi ridicule prit la place du Jalno.

L'ancienne littérature bouddhique contient d'ailleurs des récits qui s'expliquent par des usages analogues et où le roi temporaire est choisi parmi les hommes du plus haut rang. On lit dans les diverses rédactions de l'*Aśokāvadāna* que le roi Aśoka quitta un jour les insignes de la royauté. Les ministres dirent à son frère cadet : « Si le roi mourait, vous lui succéderiez. Essayez maintenant de mettre ce diadème et ce bandeau pour voir si cela vous sied bien. » Le prince suit leurs conseils et s'assied sur le trône royal. Alors le roi Aśoka condamne à mort son frère comme s'il était coupable de rébellion, et rend l'arrêt suivant : « Je consens à ce qu'il règne pendant sept jours ; mais ensuite il sera mis à mort. » Pendant ce temps, tous les plaisirs sont mis à la portée du prince, mais chaque jour quatre *candāla* lui rappellent qu'il doit mourir. Il est finalement gracié, mais l'idée de la mort prochaine lui a fait voir le néant des plaisirs et il entre en religion¹. Si l'on supprime les artifices et développements destinés à faire de cet épisode un récit édifiant, il reste une suite d'événements analogues à ce que devait être la fête tibétaine du Jour de l'An, avant que le « roi annuel » se fût substitué au Jalno. Plus nettement encore que le Jalno, le frère cadet d'Aśoka apparaît comme « un

1. *La Légende de l'Empereur Aśoka*, 270-273.

successeur de ces rois temporaires, de ces dieux mortels qui achetaient au prix de leur vie une courte période de puissance et de gloire ». Mieux encore que la fête tibétaine, l'*Asokāvadāna* laisse apercevoir que le roi temporaire était primitivement mis à mort et que, si l'on finit par l'épargner, ce fut principalement sous la pression d'idées morales dont le Bouddhisme contribua singulièrement à favoriser la diffusion.

La légende du roi Pradyota renferme un épisode comparable. Ce roi se demande un jour si son fils Gopāla, le prince héritier, sera capable de lui succéder. Il le fait appeler et lui dit : « J'ai à faire au palais pendant sept jours. Il faut que, pendant ce temps, tu règnes à ma place. » Durant ce règne temporaire, Gopāla interdit à ses officiers de punir les adultères et il autorise la débauche dans le royaume. Après sept jours, le roi Pradyota sort du palais et reprend le pouvoir¹. Comme dans la légende du frère cadet d'Aśoka, le roi temporaire est ici le prince héritier. Pendant les sept jours que dure son règne, la plus grande liberté règne entre les sexes. Le récit bouddhique offre ainsi un trait correspondant aux Saturnales et aux périodes de licence qui coïncident avec ces sortes d'interrègnes dans les sociétés les plus diverses².

Le Bouddhisme s'est donc développé chez des populations qui célébraient périodiquement une fête analogue à celle du Nouvel An tibétain : un bouc émissaire était choisi, qu'on traitait d'abord comme un roi et qu'on expulsait finalement. Avant d'être un roi de Carnaval, ce monarque temporaire paraît avoir été le prince héritier lui-même et ceci s'explique par le fait qu'il était le substitut du roi. Certains faits indiens, comme la condamnation à mort du frère cadet

1. *Vinaya des Mūlasarvāstīcādin*, cf. *Tripit.*, éd. Tōk., XVII, 2, p. 9 b, col. 19 et suiv., et *Dalva*, XI, 158^a.

2. Cf. Frazer, *The scapegoat*, p. 306-411.

d'Aśoka, corroborent l'opinion des ethnologues qui voient dans le roi temporaire une victime primitivement sacrifiée¹.

Ces indications suffisent à faire apercevoir le lien qui, dans la plus vieille tradition bouddhique, unit des faits en apparence incohérents : d'une part, la fête de *pravāraṇā*, cérémonie de purification obligatoire à la fin du *varṣa* et par conséquent à la fin du Concile, et, d'autre part, l'expulsion d'Ānanda, disciple préféré du Maître et le plus versé dans la connaissance de la doctrine.

En outre, la comparaison que nous avons instituée entre la *pravāraṇā* bouddhique et la fête d'expulsion du bouc émissaire permet d'interpréter un curieux passage de la *Relation* de Yi-tsing et d'expliquer les divers sens attribués au mot *pravāraṇā*.

Sir J. Frazer a montré que l'expulsion du bouc émissaire s'accompagne fréquemment de scènes licencieuses analogues à celles qui marquaient dans l'antiquité les Saturnales et les Bacchanales. De ces orgies, notre Carnaval n'a gardé qu'une certaine liberté de gestes. Il semble que, chez les Bouddhistes, le désordre ait été atténué de la même manière.

Le P. Huc dit à propos du « Lha-ssa-Morou » : « Les Lamas parcourent les rues par bandes désordonnées, poussent des cris affreux, chantent des prières, se heurtent, se

1. Dans certaines régions de l'Inde, on dut, de bonne heure, épargner la vie de la victime et se borner à l'expulser. Une étude comparée des sacrifices humains chez les populations aryennes et anaryennes permettrait de montrer que cette évolution fut rapide chez les premières, plus lente chez les secondes. On peut admettre qu'aux premiers siècles du Bouddhisme, les sacrifices humains étaient encore fréquents dans les contrées imparfaitement aryanisées du Nord-Est, tandis qu'ils avaient théoriquement disparu dans les états du Madhyadeśa. Je ne puis qu'indiquer ici le problème. Une étude approfondie de la fête bouddhique de *pracāraṇā* devra combiner les textes relatifs aux rites d'*acalambana* et aux réunions quinquennales (*pañcavārṣika*) ; elle devra être complétée par une enquête sur les sacrifices humains dans les sociétés brahmaṇiques et anaryennes.

querellent, et quelquefois se livrent à grands coups de poings, des batailles sanguinaires'.

Yi-tsing, décrivant les cérémonies qui ont lieu le jour de clôture du *varṣa*, dit : « L'après-midi, tous se rassemblent, chacun tenant à la main une touffe de roseaux fraîchement (coupés). La tenant à la main et frappant du pied le sol, ils font ce qu'ils veulent. Les *bhikṣu* commencent ; puis c'est le tour des *bhikṣuṇī*, et, successivement, des trois autres classes de fidèles¹.

Les religieux qui gesticulent et « font ce qu'ils veulent » en portant une touffe de roseaux, rappellent inévitablement le Jalno tibétain qui se promène en secouant une queue de yak et en prenant ce qui lui plaît sans rencontrer d'opposition. Il semble que la queue de yak aux mains du seul Jalno ait remplacé les touffes de roseaux portées par tous les assistants. Dans l'Inde, comme au Tibet, le rite devait donner lieu à des scènes tumultueuses sur lesquelles Yi-tsing se garde d'insister, mais que le P. Huc décrit complaisamment. Pour éviter les excès qui ne manqueraient pas de se produire si les fidèles des deux sexes étaient alors rappro-

1. *Voyage dans la Tartarie*, II, p. 376.

2. *Trip. éd. Tōk.*, XXXV, 7, p. 78 a, col. 8. Je m'écarte de la version de M. Takakusu qui traduit comme suit :

... « in the afternoon all gather togather, each taking in his hand a tuft of fresh rushes. Handling it with their hands or treading on with their feet, they do wat they like, first bhiksus, next bhikṣuṇis, then the three lower classes of the members. »

Yi-tsing ne dit pas que les assistants marchent sur les roseaux, mais qu'ils frappent du pied le sol. Ce trépignement cadencé est encore aujourd'hui l'un des rites caractéristiques de la fête du Jour de l'An au Tibet. « Trois ou quatre femmes s'assemblaient pour former un cercle, dit à ce propos le voyageur Mac Govern. Chacune d'elles avait en main une bande de cuir où étaient attachées des clochettes comme celles que portent autour du cou les poneys des nobles du pays. Ces femmes se mettaient à chanter et à trépigner en cadence, agitant en même temps leurs clochettes. Graduellement les passants — surtout les hommes — se rassemblaient autour d'elles, se joignaient à leurs chants et à leur trépignement. Ils chantaient d'innombrables versets et piétinaient pendant plusieurs minutes jusqu'au moment où ils étaient trop essoufflés pour continuer. » (*Mon voyage secret à Lhassa*, trad. franç. V. Marcel, p. 217-218.)

chés, on a soin de les séparer : « Les *bhikṣu* commencent, dit Yi-tsing, puis c'est le tour des *bhikṣuṇī* » et ainsi de suite. Mais il ne paraît pas douteux que, dans l'Inde pré-bouddhique, la licence allât jusqu'à l'orgie.

On s'explique, dès lors, le nom donné à la fête qui marque la fin du *varṣa*. Pali *pavāraṇā*=skt. bouddhique *pravāraṇā* est à rapprocher du skt. épique *pravāraṇam* « satisfaction ». Yi-tsing, d'accord avec l'ensemble des traducteurs chinois, interprète le mot par « agir à sa guise ». Satisfaire ses désirs, agir à sa guise, c'est précisément se conduire licencieusement. Toutefois, la licence primitive ayant été singulièrement atténuée par le rigorisme bouddhique, on a cessé de sentir *pravāraṇam* dans le nom de la *pravāraṇā*. Le trait essentiel de la fête consistant dès lors en un rite oral de purification, le mot *pravāraṇā* désigne, dans les Écritures, tantôt ce rite particulier, tantôt la cérémonie tout entière¹.

Le jour où la notion primitive de purification collective par l'expulsion d'une victime fit place à un sentiment plus épuré de la responsabilité individuelle, le Jugement d'Ānanda dut paraître étrange et les casuistes s'efforcèrent de justifier la conduite de Mahākāśyapa. Comme, d'autre part, les discussions sur la nature de l'Arhat passionnaient les esprits, on admit généralement que Mahākāśyapa avait humilié Ānanda pour stimuler son zèle et le faire parvenir à l'état d'Arhat².

1. Il peut y avoir intérêt, dans certains cas, à distinguer nettement deux institutions comparables : l'expulsion d'un bouc émissaire chargé de péchés et celle du prince héritier. Dans l'exposé qui précède, je n'ai pas cru nécessaire d'insister sur les différences qui séparent ces deux séries de faits, parce que l'expulsion d'Ānanda s'intègre dans l'une et dans l'autre : d'une part, il est tenu pour coupable ; d'autre part, proche parent et disciple préféré du Buddha qui est le Roi de la Loi, il occupe, en fait, dans le *Saṃgha*, la place du prince héritier dans un royaume.

2. Cette situation n'est pas sans analogie avec celle de Channa. La punition de ce dernier est relatée dans certains récits du premier Concile

Cette explication est certainement tardive. Le dogme de l'Arhat, du Saint infaillible et parfait, est étranger au Bouddhisme primitif¹. Ce n'était donc pas pour lui faire acquérir cette dignité que Kāśyapa humiliait Ānanda. L'épisode du Jugement, sous la forme où nous le trouvons dans les textes, mêle sans doute à des représentations plus tardives, le souvenir d'une très ancienne institution qui avait cessé d'être comprise lors de la rédaction définitive des Relations du Concile.

Dès lors, il devient possible d'expliquer les incertitudes de la tradition concernant l'ordre des événements qui suivent l'ouverture du Concile. L'Assemblée ayant siégé pendant la saison des pluies, si le Jugement d'Ānanda correspond au rite de *pravāraṇā*, il faut que cet épisode se place à la clôture du *varṣa*, c'est-à-dire à la fin de nos Relations. Si, au contraire, l'expulsion d'Ānanda avait pour objet de lui faire obtenir la qualité d'Arhat nécessaire pour siéger parmi les Saints de l'Assemblée, cette expulsion ne pouvait avoir lieu qu'au début de la session. Entre ces deux néces-

(cf. *sup.* p. 161-2, 166-8). Channa est mis au ban de l'Église et son émotion est si forte qu'il devient aussitôt Arhat. Toutefois, il ne semble pas que cette façon de parvenir à la sainteté ait jamais été considérée comme normale ou habituelle. L'*A-yu icang tchouan* et l'*A-yu icang king*, qui décrivent les moyens variés par lesquels Upagupta stimulait le zèle de ses disciples, ne mentionnent aucun châtiment analogue à l'expulsion d'Ānanda ou au *brahmadanda*. De même, le Vinaya ne prévoit aucune épreuve humiliante destinée à promouvoir les religieux. Peut-on concilier les épisodes du Jugement d'Ānanda et du châtiment de Channa avec l'ensemble des Écritures ? Cette difficulté n'est peut-être pas insoluble.

Il est possible que, dans les anciennes communautés bouddhiques, la cérémonie d'expulsion du bouc émissaire se soit transformée en une épreuve imposée aux néophytes désireux de quitter le monde. C'est ainsi qu'après son règne éphémère, le frère cadet d'Aśoka entre en religion. (Sur les rapports présumés entre l'entrée dans la vie religieuse et l'expulsion du sacrificateur à l'issue du *purusamegha*, cf. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 153). Cette coutume dut disparaître assez tôt, puisque, dans les Vinaya, la cérémonie d'ordination ne comporte aucun rite de ce genre. Mais le souvenir d'une épreuve humiliante a pu contribuer à modeler les traditions relatives au Jugement d'Ānanda et au châtiment de Channa.

1. Cf. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, trad. Fracq., p. 216-217.

sités contradictoires, les rédacteurs des Écritures ont hésité. Les uns ont reporté au début du récit la mise en accusation d'Ānanda et l'expulsion qui la suit. Les autres, désireux de laisser à la fin du récit l'épisode du Jugement, n'ont conservé que l'exposé des fautes d'Ānanda et ont passé sous silence le châtiment. Seul, le Vinaya des *Mahāsāṃghika*, s'il garde à la fin du récit l'exposé des fautes, se souvient encore du châtiment : avant la récitation des textes sacrés, Kaśyapa injurie Ānanda et le traite de « chacal galeux ». Le tableau suivant fait ressortir ces différences :

MISE EN ACCUSATION AVANT LA RÉCITATION DES ÉCRITURES	MISE EN ACCUSATION APRÈS LA RÉCITATION DES ÉCRITURES
<i>Kia-ye kie king</i>	<i>A. W. K. et A. W. Tch.</i>
<i>Ta tche tou louen</i>	<i>Sarvāstivādin</i>
<i>Parinirvāṇasūtra</i>	<i>Cullacagga</i>
<i>Compilation du Tripitaka</i>	<i>Mahīśasaka</i>
<i>P'ou sa tchou tai king</i>	<i>Mahāsāṃghika</i>
<i>Dharmaguptaka</i>	<i>P'i-ni mou.</i>
<i>Mūlasarvāstivādin.</i>	

Les modifications au plan primitif, que ce tableau met en évidence, trahissent le désaccord entre les règlements canoniques et certaines traditions relatives au Jugement d'Ānanda. Un tel désaccord est de nature à prouver l'ancienneté de ces traditions. Nous étions donc fondés à supposer, au début de ce chapitre, que les rites orthodoxes de purification, tels qu'ils sont décrits dans les Vinaya, diffèrent de la cérémonie primitive. Aux premiers temps du Bouddhisme, une sorte d'excommunication prononcée à la clôture du *varṣa* permettait sans doute d'expulser le mal et de purifier la communauté tout entière au seuil de l'année nouvelle. Cette cérémonie, qui prolongeait un état de choses

légué par les siècles barbares, finit par choquer la conscience des religieux. Un changement s'opère dans les esprits, l'un des plus grands parmi ceux qui ont transformé l'humanité. A la notion de responsabilité collective se substitue celle de culpabilité individuelle : chacun doit s'accuser de ses propres fautes et n'aura plus à répondre de celles d'autrui. La confession devant les moines assemblés, qui marque la célébration de chaque *uposatha*, maintient le Samgha en état de grâce et, dès lors, la *pravāraṇā* annuelle perd à peu près toute importance et toute signification.

CHAPITRE III

Le Samgha et les Récits du Concile.

Le commentaire du *Mahāgovinda-sutta*¹ nous apprend qu'à la fin du *vassa*, les dieux tiennent conseil pour savoir où ils iront célébrer la *pavāraṇā*, et que souvent, à cette occasion, Sakka se rend au grand monastère de Piyaṅgudipa, escorté par une foule de dieux². Ce texte rappelle une antique croyance : une grande fête n'intéresse pas seulement les hommes qui la célèbrent ; les choses et les dieux y participent également ; le monde matériel et les êtres invisibles en ressentent les effets. Cette conception s'affirme à mainte reprise dans les textes bouddhiques. Dans le Vinaya des *Mulasarvāstivādin*, le Buddha, se trouvant à la veille d'une fête sur le territoire de Mathurā, campe avec ses disciples près du temple du *yakṣa* Gardabhaka³. Bientôt, les habitants de Mathurā accourent en foule, apportant des offrandes. Le repas qui suit réunit autour du Buddha les *bhikṣu*, les habitants de Mathura et tous les *yakṣa* de la région qui sont finalement convertis. Le *Mahāsamaya-suttanta* du *Digha-nikāya* pourrait être un fragment détaché d'un récit analogue, car on y voit toute

1. Sur *Digha-nikāya*, II, p. 220, l. 18.

2. Pour une croyance analogue chez les Jana et la représentation du pèlerinage des dieux sur un bas-relief cambodgien, cf. *The legend of Kṛṣṇa Daśārāṇa at the Bayon*, Year book of Oriental Art, 1925, p. 64.

3. *Dulca*, II, 258⁴; Trip., éd. Tōk., XVII, 4, 36 b, cl. 5. Cf. Sylvain Lévi, *Le Catalogue géographique des Yakṣas*, vers 37.

sorte d'êtres surnaturels accourus près de Kapilavatthu, dans un bois où le Buddha se tient avec une foule de religieux. Le Premier Concile, outre ses membres visibles, compte aussi des spectateurs invisibles que certains récits mettent en action : l'un d'eux intervient pour révéler un secret à Ānanda¹. Cette présence occulte n'a rien d'inattendu. Les religieux assemblés se disposent à réciter la Loi. Pourquoi les dieux ne viendraient-ils pas écouter cette prédication qui apporte « avantage et joie » ? Aussi bien, convient-il d'élargir la question et de demander : « Pourquoi les fidèles de Rājagrha ne viendraient-ils pas également écouter la Loi ? » Avant de chercher la réponse à cette question dans les Relations du Premier Concile, il convient d'examiner le problème à la lumière des autres textes.

Les exercices religieux du *varṣa* comportent toujours la participation des laïcs : les *bhikṣu* prèchent la Loi aux autres fidèles et reçoivent en retour des présents. Ces dons réciproques — le don de la Loi est le plus grand de tous — maintiennent la cohésion, l'unité du *Samgha*.

Il est dans la nature des choses que la prédication aux laïcs coïncide avec la saison des pluies : le *varṣa* est, pour les populations rurales, de même que pour les religieux, un temps d'immobilité relative ; les voyages sont nécessairement suspendus. Avant l'établissement des monastères, quand venait la saison des pluies, les religieux entraient dans des demeures fixes, c'est-à-dire qu'ils recevaient l'hospitalité chez les maîtres de maison qui leur étaient favorables. « Là ils s'occupaient à répandre par la parole la connaissance des vérités dont se composait leur

1. *Suprā*, p. 208. Puisque les dieux participaient aux grandes assemblées du *Samgha*, peut-être Asoka veut-il dire qu'il vient de réunir une de ces assemblées lorsqu'il déclare, dans l'édit de Rūpnāth, que, par ses soins, les dieux qui vivaient à l'écart sont venus se mêler aux hommes. Hultzsch (J.R.A.S., 1913, 652 f.) croit que l'édit fait allusion à un spectacle où Asoka aurait montré aux hommes des images des dieux. Mais ce spectacle n'est pas autrement attesté.

croyance... ». La prédication religieuse était en quelque sorte un don spirituel fait en retour de certains dons matériels; ainsi l'entendaient sans doute les fidèles qui invitaient les religieux à demeurer chez eux pendant le *varṣa*. « Je désire présenter des dons (au Samgha), entendre la Loi et voir les *bhikkhu* », telle était la formule d'invitation¹. Même après l'institution des *vihāra* permanents, la cohabitation des religieux et des laïcs resta autorisée, comme l'indique le terme *bhikkhugatika* employé dans le Vinaya pali pour désigner une personne qui demeure avec les *bhikṣu* dans le *vihāra*.

A la clôture du temps de retraite, les laïcs participent activement à la fête : avant la *pravāraṇā*, ils apportent de nombreux cadeaux aux religieux, et le Vinaya pali, si discret d'ordinaire sur tout ce qui touche les *upāsaka*, est pourtant obligé d'examiner le cas où, la plus grande partie de la nuit s'étant passée à recevoir ces dons, il ne resterait plus assez de temps pour prononcer avant l'aube la triple formule de la *pravāraṇā*².

Yi-tsing, qui décrit longuement la fête telle qu'on la célébrait de son temps, insiste à plusieurs reprises sur le rôle des laïcs. La veille de la clôture du *varṣa*, c'est-à-dire le soir du quatorzième jour du mois lunaire, un religieux récite un *sūtra* devant la foule des moines et des laïcs. Le lendemain matin a lieu une procession à laquelle prennent part tous les fidèles, et l'après-midi une nouvelle réunion est marquée par le rite « agir à sa guise » qui est célébré par les *bhikṣu* d'abord, puis par les *bhikṣunī*, puis par les autres classes de fidèles. Les religieux s'accusent ensuite réciproquement et confessent leurs fautes. Enfin les présents de toute sorte apportés par les laïcs sont distribués aux religieux³.

1. Eug. Burnouf, *Introduction*, 2^e éd., p. 254.

2. *Mahāvagga*, II, 5, 2, 5, etc.

3. *Mahāvagga*, IV, 15, 3.

4. Cf. Yi-tsing, trad. Takakusu, *Record*, chap. xv, p. 86.

Au début de chaque lustre ou période de cinq années, la fête de la *pravārana* était célébrée avec plus de solennité qu'à l'ordinaire : c'était l'assemblée dite quinquennale (*pañcavārsika*). Les offrandes étaient alors plus abondantes que de coutume et les frais de la cérémonie étaient souvent supportés par un unique donateur. Parfois plusieurs notables se disputaient l'honneur et le mérite de nourrir à cette occasion tous les fidèles d'un district.

L'*Asokavadāna* raconte que Śāṇavāsa, quand il se fut enrichi par le commerce maritime, réunit à ses frais la grande assemblée *pañcavārsika*. Ayant de cette façon dépensé tout son avoir, il se fit moine à la fin de la réunion¹. Quand l'empereur Aśoka célébra la fête quinquennale, il convoqua, dit la légende, les religieux de l'univers entier : « Cent mille religieux étaient des Arhat... ; il y eut jusqu'à des hommes du commun aux mœurs pures et tous vinrent siéger². » Suivant *Dipavamsa*, VII, 1, l'assemblée comptait quatre-vingts *koṭi* de religieux et quatre-vingt-seize mille *bhikkhuṇi*. D'après le *Mahāvamsa*, cette réunion aurait coïncidé avec le Troisième Concile. L'Empereur donne alors au Saṅgha ses femmes, ses ministres, son fils Kunāla et sa propre personne, réservant toutefois son trésor, ce qui lui permet de racheter ensuite pour une somme énorme tout ce qu'il avait d'abord aliéné³.

Les récits des pèlerins chinois prouvent que ces ruineuses largesses étaient un usage très répandu dans le monde bouddhique. Fa-hien raconte que le roi des Khāśa réunissait l'assemblée *pañcavārsika*⁴ pour une durée de deux ou trois mois et qu'il donnait à cette occasion tous ses biens, quitte à les racheter ensuite. Hiuan-tsang signale la même

1. *La Légende de l'Empereur Aśoka*, p. 329 et 335.

2. *Ibid.*, p. 264.

3. Cf. *La Légende de l'Empereur Aśoka*, p. 116-117.

4. Beal, *Buddhist Records*, I, p. xxviii.

coutume à Koutcha et à Bāmiyān¹. En Chine, la *pañcavārṣapariṣad* fut célébrée solennellement en l'an 529 par l'empereur Wou des Leang. « Ses ministres payèrent pour le racheter mille millions de pièces de monnaie. L'Empereur organisa pour cinquante mille hommes, tant religieux que laïcs, un grand repas d'*uposatha*². »

A en juger par l'*Aśokāvadāna*, ouvrage très populaire mais extracanonique, par les chroniques singhalaises et par les récits des pèlerins chinois, l'assemblée quinquennale tenait donc une grande place dans la vie religieuse des bouddhistes. Comment se peut-il qu'une institution si remarquable ne soit ni réglementée ni même mentionnée dans les Vinaya? Le Vinaya décrit la règle monastique; il s'adresse avant tout aux religieux; ses rédacteurs négligent en principe ce qui concerne les laïcs. L'assemblée *pañcavārṣika* est une fête populaire; les donateurs laïcs y gagnent un prestige qui pourrait éclipser celui des Saints. Cette ancienne coutume n'intéresse donc pas les théoriciens du Droit Canon ou ne saurait qu'éveiller leurs scrupules.

Ceci doit nous mettre en garde contre le danger qu'il y a à se représenter les institutions bouddhiques au moyen du seul Vinaya, surtout du Vinaya pali. Le cas du *pañcavārṣa* est typique parce qu'on y saisit sur le vif l'indifférence générale de la littérature monastique à l'égard de ce qui est laïc. Le même exclusivisme se révèle dans les deux sections du *varṣa* et de la *pravāraṇā*: le rôle que jouent les laïcs n'y est indiqué que par allusion, au moins dans la rédaction palie. Ces observations vont permettre de critiquer certaines Relations du Premier Concile.

1. *Mémoires*, trad. St. Julien, I, p. 6 et 38. La traduction de ce dernier passage a été rectifiée par P. Pelliot dans *Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān*, p. 80-81, et note.

2. Sylvain Lévi et Chavannes, *Les seize Arhats*, p. 42, n. 1. Noter qu'en cette année 529 il y eut à la capitale une grande épidémie et que l'empereur Wou célébra la fête pour sauver son peuple. Sur le rôle expiatoire de la *pravāraṇā*, cf. *supra*, p. 268-278.

Quand on lit *Cullavagga XI*, on constate que les religieux, plus exactement les Arhat, occupent toute la scène. L'assemblée a pourtant lieu pendant le *vassa*, c'est-à-dire que le règlement général du temps de retraite lui est applicable. En fait, les Thera passent le meilleur de leur temps à chanter la Loi, mais pour qui ? Ni leur hôte puissant, le roi de Magadha, ni les pieux laïcs de Rājagrha ne paraissent avoir été admis dans l'enceinte du Conclave. Cette façon de présenter les événements est-elle conforme à la tradition la plus ancienne ? N'est-on pas en droit de soupçonner ici les effets de l'exclusivisme monastique ? La comparaison des textes laisse entrevoir la vérité.

Huiuan-tsang, dans sa notice sur le pays de Magadha, a consigné les observations suivantes¹ : « A l'ouest du lieu où Ānanda obtint la dignité d'Arhat, il fit environ 20 li, et rencontra un *stūpa* qui avait été bâti par le roi Aśoka. Ce fut là que l'école de la Grande Assemblée (*Mahāsaṃghanikāya*) forma la collection de la Loi. Les hommes qui étaient au stage de l'étude ou avaient dépassé ce stage et qui, au nombre de plusieurs centaines de mille, n'avaient point pris part à la collection (des trois Corbeilles) sous la direction du grand Kāśyapa, arrivèrent tous en cet endroit. Ils se dirent alors entre eux : « Lorsque le Tathāgata vivait dans le monde, tous étudiaient sous un seul et même maître ; mais depuis que le Roi de la Loi est entré dans le *nirvāṇa*, on nous a triés et séparés des autres. Si nous voulons remercier le Buddha de ses bienfaits, il faut que nous formions (aussi) la collection de la Loi. » Là-dessus, les hommes vulgaires et les saints se réunirent, les simples et les sages se rassemblèrent en foule. Ils formèrent à leur tour le recueil des *sūtra* (*Sūtrapiṭaka*), du Vinaya (*Vinaya-*

1. Stan. Julien, *Mémoires*, II, p. 37-38, et cf. Wattier, *On Yuan Chwang's travels*, II, p. 161. J'ai reproduit la traduction de St. Julien en n'y faisant que des modifications sans importance et sans tenir compte des critiques de Wattier qui ne me paraissent pas fondées.

piṭaka), de l'Abhidharma (Abhidharmapiṭaka), des Mélanges (Samyuktapiṭaka), et des formules magiques (Dharanīpiṭaka). De cette manière, ils rédigèrent, à part, cinq recueils, et les réunirent tous dans cet endroit. Comme les hommes vulgaires et les saints s'étaient associés ensemble, cette école fut appelée l'école de la Grande Assemblée (Mahāsaṃghanikāya). »

A première vue, ce passage est en contradiction avec certains récits qui rapportent à l'époque du Deuxième Concile le schisme des Mahāsaṃghika. Ce désaccord n'a pas grande importance. Les traditions relatives au Deuxième Concile sont probablement très anciennes. On a même soutenu qu'elles étaient antérieures aux relations du Concile de Rājagrha¹. Le schisme des Mahāsaṃghika peut être aussi ancien que certaines traditions concernant les deux premiers conciles. Mais c'est là un point extérieur au problème qui nous occupe. Pour le moment, toute la question est de savoir si Hiuan-tsang a fidèlement noté les opinions des Mahāsaṃghika et si la manière dont ceux-ci se représentaient le Concile traduit des conceptions anciennes ou relativement récentes.

Le témoignage du pèlerin chinois est confirmé d'abord par les récits du Premier Concile annexés à deux *Parinirvāṇasūtra*². D'après le *Fo pan-ni-yuan king*, quand Ānanda pénétra dans l'assemblée, « ceux qui avaient obtenu l'état d'Arhat restèrent tous assis comme auparavant. Ceux qui n'étaient pas encore (Arhat) se levèrent tous³. » Le *Pan-ni-yuan king* dit de même : « Ceux qui n'avaient pas encore trouvé la Voie se levèrent tous en son honneur⁴. » Lorsque Ānanda, commençant la récitation de la Loi, évoque le Maître disparu, le *Fo pan-ni-yuan king* ajoute : « Parmi les

1. Oldenberg, *Buddhistische Studien*, Z.D.M.G., 1898, p. 629 et note 1.

2. *Supra*, p. 77 et suiv.

3. *Supra*, p. 82.

4. *Supra*, p. 82.

deva, les génies, les démons et les *nāga*, les monarques, les ministres, les gens du peuple et les quatre catégories de disciples, il n'y eut personne qui ne se répandit en lamentations¹. »

La *Relation de la compilation du Tripitaka et du Tsa tsang*, qui situe le Premier Concile, non à Rajagrha, mais au nord de la ville de Saṅkāśya, dans le royaume de Magadha, fait également prêcher Ānanda devant une multitude comprenant des disciples des quatre catégories :

« Kāsyapa, élevant la voix, adressa aux êtres vivants une grande proclamation : « Que ceux qui veulent être sauvés viennent tous ici !

« Tels que le Buddha les a énoncés, les préceptes de toute sorte qui détruisent les maux des êtres vivants, Ānanda va les énoncer.

« La loi de l'Omniscient est comme une jonchée de fleurs diverses. Ānanda va la rassembler en distinguant les trois Corbeilles.

« La Loi que le Tathāgata a énoncée, le *sthavira* Ānanda, (monté) sur le siège élevé, va derechef la publier, conformément au désir de la multitude.

« Que les dix régions l'entendent ! » Les *deva*, les dragons (*nāga*), les démons, les génies, les disciples des quatre catégories, ayant entendu la proclamation, arrivèrent². »

Ainsi, pour les auteurs de ces trois *sutra*, il est clair que l'Assemblée du Concile devait comprendre au moins des religieux non encore parvenus à la sainteté. Le *Fo pan-ni-yuan king* et la *Relation de la compilation du Tripitaka* mentionnent en outre des êtres surnaturels et des laïcs de toute condition. Or, on a déjà vu que le *Fo pan-ni-yuan king* et le *Pan-ni-yuan king* ont certaines affinités avec le Vinaya des Mahāsāṃghika³. Il est probable que ces deux

1. *Supra*, p. 84 et 85.

2. *Supra*, p. 99.

3. Cf. *supra*, p. 202.

Parinirvāna-sūtra appartenaient à la littérature religieuse du Mahāsamgha. Ils corroborent le témoignage de Hiantsang sur la composition de l'Assemblée tenue à Rājagrīha. Ils confirment enfin l'explication donnée par le pèlerin chinois : les Mahāsāṃghika étaient ainsi nommés parce qu'ils reconnaissaient la validité d'une Grande Assemblée (*mahāsamgha*) de religieux et de laïcs¹.

Il est vrai que, suivant le Vinaya des Mahāsāṃghika², l'Assemblée du Premier Concile aurait été exclusivement formée d'Arhat. Mais cette différence entre les *sūtra* et le Vinaya est sans doute à l'avantage des premiers : les *sūtra* ont probablement conservé l'ancienne tradition, tandis que le Vinaya, d'inspiration plus nettement monastique, décrit une assemblée d'où sont exclus les laïcs. On conçoit aisément que des moines, désireux de consacrer l'authenticité du Canon, aient fini par imaginer des règles spéciales pour la convocation d'un Concile destiné à codifier les Écritures et n'aient admis dans ce Conclave que des personnes éminentes par leur sainteté ; l'évolution inverse serait incompréhensible³.

En somme, la saison des pluies, qui était le temps de la

1. Cette explication ne contredit pas absolument les sources relativement récentes (traité de Vasumitra et autres) d'après lesquelles les thèses du Mahāsamgha auraient rallié, lors du premier schisme, une majorité de dissidents : d'où le nom de « Grande Assemblée ». Les opinions sur l'origine des sectes ont naturellement varié, comme les récits des Conciles. En tout cas, le rapprochement des noms : Mahāsāṃghika et Sthavira suggérait la même opposition qu'entre multitude et élite.

2. Cf. *supra*, p. 205.

3. Au reste, les récits du Premier Concile transmis sous forme de *sūtra* l'emportent à d'autres égards sur ceux des Vinaya. J'ai déjà insisté ailleurs sur l'importance de l'élément métrique dans les textes de la première catégorie et j'ai montré, par la comparaison des stances dans *A-yu wang tchouan*, *A-yu wang king* et *Ta iche tou louen*, que le canevas versifié devait remonter à une époque assez ancienne ; or, ce canevas fait presque complètement défaut dans les récits tirés des Vinaya (cf. *La légende de l'empereur Ačoka*, p. 19 et suiv.). De même, la fin de Gavāmpati, qui est longuement narrée dans plusieurs *sūtra*, n'est pas même mentionnée dans le XI^e *khandhaka* du *Cullacaggapali ni* dans la plupart des autres Vinaya.

prédication, rapprochait les religieux et les laïcs. Les fidèles de toute catégorie prenaient part à la fête de clôture du *varṣa* et à la cérémonie *pañcavārṣika* qui n'est qu'une modalité de la précédente. D'autre part, le Premier Concile s'étant, d'après la tradition, réuni pendant la saison des pluies, les plus anciennes Relations de cet événement décrivaient les rites qui accompagnaient la célébration du *varṣa*. On peut donc admettre, *a priori*, que l'Assemblée de Rājagrha ne comprenait pas uniquement des religieux. Et puisque certains textes, d'accord avec les thèses Mahāsāṃghika, mentionnent expressément la présence des laïcs, on doit reconnaître que sur ce point la doctrine du Mahāsamgha est probablement conforme à la tradition la plus ancienne.

On aperçoit dès lors comment les traditions relatives au Premier Concile s'encadrent dans l'histoire des transformations du Samgha. A l'origine, l'assemblée qui se réunit pendant le *varṣa* est un *mahāsamgha* : elle comprend les fidèles de toute catégorie. En l'absence des maîtres de maison, l'institution perdrait sa raison d'être, car elle consiste essentiellement en un échange de services : les laïcs font des offrandes et les religieux prèchent la Loi. Si les laïcs sont exclus de l'assemblée, la prédication sera sans objet ; la perpétuité de l'Église sera compromise. Qu'il s'agisse des assemblées annuelles du *varṣa* ou des assemblées quinquennales *pañcavārṣika*, la présence des laïcs est indispensable. Le premier *varṣa* qui suivit la mort du Buddha ne pouvait être célébré autrement : il s'agissait de continuer l'œuvre du Maître en poursuivant sa prédication ; il fallait prouver à tous que la doctrine demeurait dans le monde pour le bien de tous les êtres. Cette évidence dut s'imposer à l'esprit des premiers rédacteurs du récit du Concile : pour eux, sans doute, Ānanda, dépositaire des paroles sa-

crées, avait répété le sermon de Bénarès et fait tourner la Roue de la Loi devant la totalité des fidèles de Rajagrha.

Cette donnée primitive allait être faussée sous l'action de deux forces combinées : d'une part, le Samghà au sens étroit, ou Congrégation des religieux, tendait à s'isoler de plus en plus du Mahāsamgha ou Communauté de tous les fidèles; d'autre part, le Concile, dans l'esprit des théoriciens, tendait à se différencier des assemblées ordinaires du *varṣa* pour devenir une réunion exceptionnelle et solennelle, un Conclave. La première tendance se manifeste en maint endroit dans les traités de Discipline; la seconde s'exprime dans les Relations du Premier Concile et particulièrement dans celles qui font partie des Vinaya. On a déjà vu que l'ancienne fête de *pravāraṇā*, destinée à purifier la collectivité tout entière par l'expulsion d'un bouc émissaire, s'était changée en un rite de purification individuelle, célébré à huis clos par les religieux. Parallèlement, le Concile est devenu un Conclave d'où sont exclus les laïcs et où la récitation des Écritures n'a plus rien d'une prédication. A ce stade, l'Assemblée des Cinq cents ressemble à un Parlement qui proclamerait des ordonnances royales, non pour les faire connaître au peuple, mais pour les sanctionner par un acte formel. De telles conceptions sont fort éloignées des origines; elles n'ont pu prévaloir qu'au sein d'une communauté où le formalisme s'était développé et d'où la règle tendait à exclure toute spontanéité.

Dans une religion naissante l'ardeur des premiers convertis n'est guère compatible avec une réglementation rigoureuse. Le flot de la vie religieuse est alors trop puissant pour qu'il soit possible de l'endiguer. Qu'il en ait été de même dans l'histoire du Bouddhisme, c'est ce qu'indiquent précisément les Relations du Premier Concile. Presque toutes font allusion à un précepte fort ancien que proclament également les *Parinirvāṇa-sūtra*: le Buddha, peu avant sa fin, aurait dit à ses disciples de ne point s'embar-

rasser de règles sans importance ; il les autorise à tenir pour nulle et non avenue toute « défense mineure et minime¹ ». Cette attitude hostile à toute casuistique, et qui faisait tenir la Loi dans les grandes règles de la morale, était un sérieux obstacle au développement du Vinaya. Aussi voyons-nous les Vinayistes, adversaires d'Ānanda, s'élever contre les recommandations du Maître, tout en professant le plus grand respect pour sa parole. Ānanda, disent-ils, a eu tort de ne point demander au Buddha ce qu'il faut entendre par « défense mineure et minime ». Faute de définition précise, le précepte est inapplicable. On perçoit dans cette discussion un écho des premières luttes qui se livrèrent entre les partisans d'une réglementation rigoureuse et ceux qui entendaient laisser à la vie religieuse la souplesse et la spontanéité des premiers temps. En poursuivant l'étude de l'évolution du Samgha, nous n'allons pas tarder à découvrir d'autres conséquences du même principe.

On vient de voir que certaines variations dans les traditions relatives au Premier Concile peuvent s'expliquer par l'évolution de la Communauté. La Congrégation des moines aurait pris dans l'Église une importance sans cesse accrue ; un fossé se serait creusé entre les clercs et les laïcs ; l'esprit monastique, en se développant, serait devenu formaliste et autoritaire. Ces tendances sont étrangères à la religion primitive. Sorti d'un mouvement de réaction contre le système des castes et la tyrannie spirituelle des Brahmanes², le Bouddhisme est, à ses débuts, essentiellement anarchique et niveleur. Qu'on n'y cherche ni un pouvoir fort ni des classes nettement hiérarchisées. Après la disparition du Buddha, l'Église se résout en un certain nombre de groupes errants qui reçoivent chacun l'enseignement d'un maître et

1. Cf. *supra*, p. 15, 148, 154, et *Mahāparinibbāna-suttanta*, VI, 3.

2. Particulièrement instructive à cet égard est la discussion entre le brahmane Puśkarasarin et le roi des Mātaṅga dans le *Śārdūlakarṇācaddāna* (*Dīcyāvadāna*, p. 622 et suiv.).

que des obligations réciproques unissent aux fidèles sédentaires de la même région. D'une part, des quêteurs vagabonds, les *bhikṣu*; d'autre part, des donateurs, maîtres de maison; ces deux fractions sont unies par une étroite solidarité. A ce stade, la distance qui sépare un clerc d'un laïc est bien moins grande qu'elle ne le deviendra par la suite; ce qui distingue alors le fidèle errant du fidèle sédentaire, c'est avant tout le genre de vie, une existence vouée à la prédication et à l'étude, plutôt qu'une différence de nature. La conduite d'un dévot sédentaire pouvait être aussi pure que celle d'un errant. Et d'ailleurs, la sévérité ou le nombre des obligations morales ne saurait suffire à créer un ordre de moines. Pour qu'une véritable congrégation se fondaît, entraînant une rupture d'équilibre dans l'Église, deux choses étaient nécessaires : d'une part, un stage suivi d'ordination rituelle, c'est-à-dire une préparation terminée par un sacrement; d'autre part, une Règle uniforme, applicable à tous les religieux. Or rien ne permet d'affirmer que l'une ou l'autre de ces conditions ait été réalisée dans la primitive Église. Nous ne voyons pas le Buddha imposer un stage à ses premiers auditeurs, ni leur conférer ensuite, rituellement, l'ordination, et il arrivait sans doute fréquemment qu'après avoir mené la vie de *bhikṣu*, on retournât se mêler au monde¹. L'allusion faite par certains textes² à un stage de courte durée n'est pas confirmée par les plus anciens récits de conversions; elle est démentie notamment par l'entrée immédiate de Subhadra dans le *nirvāna*.

L'*upasampadā* ou ordination n'a dû se différencier qu'assez tard de la *pravrajyā* ou sortie du monde. Quant à la Règle, elle s'est élaborée lentement³. S'il est vrai que

1. *Supra*, p. 120.

2. *Supra*, p. 120.

3. Cf. *Le Parinirvāna et les funérailles*, III, p. 102-115.

plusieurs préceptes appelés *dhūtaguṇa* furent mis en pratique par certains religieux, dès avant l'institution des monastères, on ne voit pas que le Buddha ait exigé de ses premiers disciples l'observation intégrale des *dhūtaguṇa* ni qu'il s'y soit lui-même astreint. Vivant en troupe nombreuse avec ses auditeurs, en contact fréquent avec les laïcs, s'appliquant à catéchiser les uns et les autres, le Buddha paraît avoir eu un idéal tout différent de celui des ascètes, stricts observateurs des *dhūtaguṇa*, préoccupés avant tout de méditation solitaire, de ceux-là que les Écritures comparent aux rhinocéros de la jungle¹.

A défaut de témoignages précis et d'indications chronologiques, voici comment on peut se représenter les choses : aux groupes de *bhikṣu* quêteurs, marchant en compagnie d'un maître qui les instruit, s'ajoutent, dès les temps anciens, des *āranyakas*, ascètes isolés, vivant dans la jungle et pratiquant strictement un petit nombre de préceptes nommés *dhūtaguṇa*. D'où vient cet élément nouveau ? Le XII^e *khandhaka* du *Cullavagga* pali fournit à cet égard une indication capitale. Nous y voyons qu'au temps du Deuxième Concile, les *āranyakas* étaient nombreux dans les communautés de l'Ouest, tandis qu'on n'en signale pas dans l'Est, dans la région de Vaiśālī. On aperçoit ici l'influence de la vieille culture brahmanique prépondérante dans le Madhyadeśa, c'est-à-dire dans les régions qu'atteignit le Bouddhisme dès le début de son expansion vers l'Ouest. Les *āranyakas* bouddhiques, épris de méditation solitaire, représentent les *rṣi*, les *yogin* de la société brahmanique ; leur ascétisme s'oppose à l'idéal de juste milieu qui était celui de Śākyamuni ; c'est eux, selon toute apparence, qui introduiront dans la doctrine du Buddha le dogme aristocratique de l'Arhat².

1. Cf. *Sutta-nipāta*, v. 35 et suiv. ; *Dīcyāv.*, p. 294, 582.

2. Cf. *La Légende de l'Empereur Ačoka*, p. 200.

A cette période de son développement, la communauté bouddhique est exactement composée sur le modèle de la société brahmanique. Les *sūtra* post-védiques nous apprennent, en effet, qu'il y a quatre conditions : celles de maître de maison, d'étudiant, de *bhikṣu* ou *sannyāsin* et d'ermite dans les bois (*āranyaka*)¹. Ces quatre ordres correspondent aux quatre catégories de fidèles dans le Bouddhisme ancien : maître de maison, disciple, maître et *āranyaka*. Que la communauté bouddhique se soit modelée sur la société brahmanique, est un de ces faits dont on ne saurait exagérer l'importance. Il paraît susceptible d'expliquer, non seulement la présence des *āranyaka*, mais l'institution d'un stage pour le novice et plus tard la prépondérance de l'Arhat, la distinction entre *ācārya* et *upādhyāya*, bref la cristallisation en couches superposées d'un milieu jusqu'alors bouillonnant de vie.

Reportant au temps du Buddha les conceptions qui s'expriment dans les textes canoniques, beaucoup de savants européens admettent, dès l'origine du Bouddhisme, une inégalité profonde entre religieux et laïcs. C'est, croyons-nous, mal poser le problème. L'opposition tranchée entre clercs et laïcs, entre moines et séculiers, est étrangère au Bouddhisme primitif. Un maître de maison converti pouvait devenir un *āranyaka* dans sa vieillesse sans être pour autant un *bhikṣu*. Il y avait peu de différence entre Ānanda, le serviteur du Buddha, et certains *upāsaka*, comme le médecin Jivaka, que leur condition obligeait à de fréquents déplacements et que rien n'empêchait de suivre l'enseignement du Maître. On paraît même en avoir eu conscience assez longtemps : dans un de nos *Parinirvāṇa-sūtra*, Ānanda est qualifié d'« habit-blanc », c'est-à-dire de laïc².

1. *Apastamba*, II, 9, 21 ; *Vasisṭha*, VII, 1, 2 ; *Gautama*, III, 2, 3 ; *Manu*, VI, 87.

2. *Fo pan-ni-yuan king*, *supra*, p. 79 et 81.

C'est sans doute une affirmation tendancieuse ; mais elle était possible parce que l'emploi de « serviteur » du Buddha n'était guère éloigné de la condition d'*upāsaka*¹.

Aśoka, de qui les Édits attestent si éloquemment la grandeur d'âme et dont la tradition bouddhique n'a pas manqué de faire un parangon de vertu, Aśoka n'est pas un *bhikṣu* ; mais à la fin de sa vie il n'est pas très différent d'un *āranyaka*. Si, plus tard, il arriva aux sculpteurs de le représenter vêtu du froc², c'est qu'à cette époque, on ne concevait plus qu'un saint pût n'être pas moine. Un autre exemple d'*upāsaka* parvenu au plus haut degré de la sainteté est le Kunāla de la Geste d'Aśoka³.

Les mêmes conceptions s'affirment dans les anciens textes jainas et cette communauté de vues ne saurait surprendre entre deux religions sœurs, nées dans le même temps et dans des milieux identiques. Āṇanda, le riche notable de Vaiśālī, ne peut suivre le Jina Mahāvīra, parce qu'il lui faut remplir les obligations de sa charge⁴ ; il n'en devient pas moins un saint. Grâce à ses austérités, il acquiert à la fin de sa vie de grands pouvoirs magiques et notamment la faculté d'apercevoir les régions lointaines de l'espace jusqu'aux cieux et aux enfers. Cette aptitude, il est vrai, lui est déniée par le religieux Goyama, principal disciple du Jina Mahāvīra. Mais la contestation qui suit tourne à la confusion de Goyama. Ce récit semble avoir été composé tout exprès pour exalter les *upāsaka* et abaisser la superbe des *bhikṣu*⁵.

1. Noter d'ailleurs que le mot *upāsaka* signifie littéralement « serviteur » tout comme *upasthāyaka* qui est le titre d'Ānanda.

2. Cf. Yü-tsing, trad. Takakusu, *Record*, p. 73.

3. Cf. *La Légende de l'Empereur Aśoka*, p. 281 et suiv.. Dans le Bouddhisme évolué, la question de savoir si un laïc pouvait devenir un saint fut un sujet de controverses ; cf. Minayeff, *Recherches*, trad. franç., p. 220.

4. Cf. *Uvacagadasa*, trad. Hœrnle, I.

5. On remarquera que les *sūtra* post-védiques donnent le pas tantôt aux *bhikṣu* sur les *āranyaka*, tantôt aux seconds sur les premiers. D'autre part,

Aux premiers siècles, l'*upāsaka* bouddhique ou jaina est un fidèle dont le devoir est d'écouter la Loi et de faire des offrandes, tandis que d'autres fidèles doivent vivre d'aumônes et se consacrer à la prédication. Devenu vieux, l'*upāsaka* remettra son patrimoine aux mains de ses héritiers et, dès lors, il pourra, comme Āpanda, le notable jaina, ou comme le roi bouddhique Aśoka, vivre solitaire en pratiquant les austérités.

Qu'on imagine la suite des événements si Aśoka fut devenu *bhikṣu* après sa conversion. Le Bouddhisme perdait son puissant protecteur. Aussi longtemps que l'Église resta faible et menacée, ses dirigeants durent s'appliquer à maintenir en place les rois, les notables convertis. Ce résultat n'aurait pu être atteint s'il avait été admis que les meilleurs devaient renoncer au monde. En réalité, *bhikṣu* et *upāsaka* suivaient deux routes parallèles conduisant également au monde de Brahmā, à la Délivrance.

Tout changea peu à peu quand le Bouddhisme se fut solidement établi. Les conversions se multiplient et, parmi les nouveaux adeptes, il ne manque pas de tièdes décidés à rester dans le monde par attachement ou par mollesse. La subsistance des quêteurs est dès lors assurée ; on cesse d'être séculier par devoir ; les *bhikṣu* forment une élite et les *upāsaka* un « Tiers-ordre ».

Dans le même temps, l'institution des *vihāra* permanents ou monastères bouleversait l'organisation de la Communauté : les *āranyaka* disparurent ou plutôt s'agrégèrent à l'Ordre monastique. On conserva la quadruple division de la Communauté ; mais, comme les nonnes vivaient dans des monastères séparés, on distingua les *upāsaka* des *upāsikā* pour répondre à la division *bhikṣu* et *bhikṣunī*. La Congré-

dans les récits du Troisième Concile, la controverse sur la valeur respective du docteur et de l'ārhat repose en définitive sur l'opposition ancienne entre le maître enseignant et l'*āranyaka* solitaire.

gation ne compte plus d'ermites, mais l'Arhat va bientôt incarner l'ancien idéal des *āranyaka*. Cet idéal d'individualisme hautain, de salut égoïste et de contemplation stérile s'impose de plus en plus aux saints du Petit Véhicule, tandis que le zèle actif et désintéressé des premiers prédictateurs se perpétuera dans l'École du Grand Véhicule.

Mahākāśyapa, « le premier de ceux qui pratiquent les *dhūtaguṇa* » est, dans l'ancien Bouddhisme, le représentant le plus autorisé de l'idéal *āranyaka*. Or il ne joue aucun rôle dans la plus ancienne légende du Buddha. Il n'assiste à aucun des grands événements de la vie du Maître ni même au *Parinirvāṇa*. C'est un homme des temps nouveaux et, si les Récits du Concile s'accordent à lui faire présider l'Assemblée de Rajagrha, c'est sans doute parce que, chef des *āranyaka*, il incarne les influences brahma-niques qui ont si fortement contribué à modifier le Bouddhisme primitif.

S'opposant aux Śākyas *kṣatriya*, dont le Buddha et Ānanda sont les principaux représentants, Mahākāśyapa le Brahmane¹ personifie une nouvelle génération aux tendances ascétiques et aristocratiques. Plus tard, les nécessités de la vie en commun obligeront les moines à abroger les préceptes *dhūtaguṇa*, mais l'esprit aristocratique prévaudra de plus en plus dans l'Église. Cet esprit inspirera la Constitution de l'Ordre, telle qu'elle est définie par le Vinaya et promulguée par le Concile, sous la présidence de Mahākāśyapa.

Dès lors, il est possible d'expliquer l'étonnante partialité dont témoignent, en faveur de Mahākāśyapa, les Relations du Premier Concile. Ānanda, par sa longue familiarité avec le Maître, par sa connaissance approfondie de la Loi, paraissait désigné pour présider l'Assemblée du moment où on

1. Cf. *Theragāthā*, CCLXI, trad. Mrs Rhys Davids, p. 359 et suiv., et *Tibetan tales*, trad. Schiefner et Ralston, p. 186 et suiv.

ne faisait point appel à Ājnāta Kaundinya, le doyen d'âge. Au lieu d'Ānanda, c'est Kāśyapa qui est chargé de diriger les travaux du Concile, et l'on prétend justifier cette préférence en disant qu'Ānanda est « en cours d'étude ». Ces insinuations sont étranges. Comment le Buddha, entouré de Saints accomplis, aurait-il choisi pour confident le moins parfait des grands disciples ; comment, aux derniers jours, lui aurait-il donné ses suprêmes instructions ? Et par quel miracle cet Ānanda arriéré serait-il devenu brusquement le plus qualifié pour proclamer la Loi devant les Cinq cents ? L'orthodoxie croit résoudre ces difficultés en déclarant qu'Ānanda n'était pas encore Arhat à l'ouverture du Concile. Mais, il faut le répéter, c'est là un anachronisme : le dogme de l'Arhat ne saurait remonter si haut¹. Il serait, en tout cas, incompréhensible qu'Ānanda, honoré si longtemps de la confiance du Maître et qui devait un jour succéder à Kāśyapa dans la dignité de Patriarche, n'eût pu parvenir, du vivant de Śākyamuni, à cette condition d'Arhat que des personnalités moins éminentes surent acquérir instantanément². La vérité est qu'Ānanda personnifiait l'idéal du Bouddhisme primitif ; tandis que Kāśyapa est le chef d'une Église déjà réformée. Ānanda pouvait être un saint dans une assemblée du Mahāsamgha, mais sa popularité chez les *bhikṣuṇī* et les laïcs lui nuisait auprès des zélateurs de l'idéal monastique. Pour incarner ce nouvel idéal, il fallait des saints nouveaux : Kāśyapa, strict observateur des *dhūtaguna*, Upāli, le théoricien du Vinaya. Ānanda manquait d'autorité : serviteur du Buddha, il était l'ami des humbles ; sensible et compatissant, il fut d'abord un très grand saint dans une religion d'amour largement ouverte à tous. L'esprit monastique exigeait d'autres vertus du chef de la Congrégation : une dureté qui punit les transgressions, une rude énergie d'ascète.

1. Cf. *supra*, p. 276.

2. Par exemple, Subhadra.

Le fait que, dans tous les textes, Kāśyapa et non Ānanda préside l'assemblée des Cinq cents, contribue ainsi à prouver que la rédaction des récits du Premier Concile se place à une époque où l'idéal monastique s'était déjà substitué à celui des premiers temps. Il est d'autant plus instructif de suivre d'un récit à l'autre les progrès de l'idée nouvelle en mesurant l'importance attribuée à Kāśyapa. La comparaison des textes révèle en effet que la dictature de Kāśyapa ne s'est pas imposée d'emblée à l'esprit des chroniqueurs.

Le *Dipavamsa* paraît être une compilation faite de morceaux empruntés à des sources différentes. On y trouve deux brèves relations du Premier Concile qui, malgré leur ressemblance, se contredisent sur un point particulier. Au début du chapitre v, c'est Kassapa qui, de sa propre autorité, choisit les cinq cents Arahat parmi la multitude des disciples. Au contraire, au début du chapitre iv, ce choix est l'œuvre du Saṅgha tout entier. Le compilateur du *Dipavamsa* a évidemment incorporé dans sa chronique deux fragments qui reflètent des opinions différentes concernant les pouvoirs respectifs de Mahākassapa et de l'Assemblée. Le premier texte, celui qui donne au Président le maximum d'autorité, est conforme au récit de *Cullavagga XI*, où l'on voit que Kassapa choisit (*uccināti*) les cinq cents Arahat. Il est fort douteux que cette opinion soit la plus ancienne. Quand le Buddha eut cessé de vivre, toute autorité appartenait sans doute à l'Assemblée des fidèles : on prenait refuge dans le Saṅgha, non auprès de tel patriarche ; quand le Saṅgha délibérait, le président n'imposait pas sa volonté, mais acceptait la décision de l'Assemblée. Le récit de *Dipavamsa IV*, où l'Assemblée choisit elle-même les membres du Concile, traduit des conceptions plus anciennes que celles dont témoignent *Dipavamsa V*, et *Cullavagga XI*. La dictature de Kāśyapa n'a donc pas été acceptée d'emblée et sans conteste par les chroniqueurs du Concile ; plusieurs

circonstances y mettaient obstacle et d'abord l'autonomie du Samgha.

Les traditions relatives au privilège de l'âge durent également retarder le triomphe des novateurs qui voulaient pousser Kāśyapa au premier rang. Dans les réunions du Samgha, le président était appelé *sthavira* ou en pali *thera*, mot que les chinois traduisent par « siège élevé », parce que le *sthavira* occupait la place d'honneur. *Sthavira* désignait primitivement un homme âgé : on a en védique *sthavira* « vieux, âgé » et *sthāvira* « vieillesse ». Certains textes palis, d'accord sur ce point avec les traditions des autres sectes, distinguent trois catégories de religieux : les *thera bhikkhu* qui ont reçu l'ordination depuis plus de vingt ans, les *majjhima bhikkhu* qui l'ont reçue depuis plus de dix ans et les *nava bhikkhu* qui l'ont reçue depuis moins de dix ans¹. Le mot *sthavira* désignait donc au sens large, une catégorie de *bhikṣu*, à savoir les plus âgés de la Congrégation. Pris dans un sens étroit, c'était un titre réservé au doyen d'âge qui présidait l'assemblée. La coutume de résERVER la présidence au religieux le plus ancien s'observe encore dans divers textes, notamment dans deux récits de l'*Asokāvadāna*². Si l'on avait toujours respecté l'ancien usage, comment Kāśyapa aurait-il pu présider le Concile où siégeaient des religieux plus anciens, par exemple Ājnāta Kaundinya, le premier en date des disciples du Buddha ?

En fait, il vint un temps où l'ancienneté cessa de conférer à elle seule l'autorité. Le prestige de l'âge diminuant, le Saint, c'est-à-dire l'Arhat, put avoir le pas sur le vieillard. Cette révolution s'accomplit peu à peu ; elle était déjà réalisée quand on rédigea le XI^e *khandhaka* du *Cullavagga*,

1. Dans certains textes, on ne distingue que deux classes : *thera* et *anu-thera*.

2. Cf. *Dīvyāvadāna*, p. 429, et *La Légende de l'Empereur Aśoka*, p. 264 et 372.

puisque, d'après ce récit, l'Assemblée des Cinq cents était formée, non des *bhikṣu* les plus anciens, mais exclusivement d'Arhat choisis par Mahākāśyapa. Ces Arhat conservent, il est vrai, le titre de *sthavira*, mais ce terme a changé de sens. Il a désormais la même valeur que dans *Ānguttara*, II, 22¹, où nous voyons qu'un *bhikkhu*, bien que jeune, peut être appelé *thera* à cause de sa sagesse.

Dans le Vinaya des *Mahīśāsaka*, le récit du Premier Concile s'achève par une énumération de huit *sthavira*. Cette liste a dû être établie en tenant compte de l'ancienneté, au moins dans une certaine mesure, puisque Ājñāta Kaundinya, le plus ancien disciple converti par le Maître, est nommé le premier, tandis que Mahākāśyapa, président du Concile, n'occupe que le sixième rang.

Le passage correspondant du Vinaya pali reproduit presque² mot pour mot la rédaction des *Mahīśāsaka*, sauf la liste des huit *sthavira* qui est complètement omise. Le sens général de l'évolution étant connu, il est probable que la liste des huit *Sthavira*, fondée sur le principe de l'ancienneté et qui ne plaçait Mahākāśyapa qu'au sixième rang, a été retranchée par les rédacteurs de *Cullavagga XI*, comme attentatoire au prestige de Kāśyapa³. En fait, les rédacteurs du *Dipavamsa* paraissent avoir cherché à concilier le respect dû à l'ancienne liste des huit *Sthavira* et le souci de glorifier Mahākāśyapa. Ils énumèrent encore huit personnages éminents, mais ceux-ci sont classés en raison de leurs mérites, ce qui permet de placer Kāśyapa au premier rang :

1. Cf. Stede, *Dictionary*, s. v. *thera*.

2. Au lieu de « Dharma et Vinaya », le texte pali n'a que « Vinaya ».

3. Une autre raison a dû contribuer à faire éliminer la liste donnée dans le Vinaya des *Mahīśāsaka* : Purāṇa y occupe le deuxième rang. Or, comme on le verra au chapitre IV (*infra*, p. 319-323), Purāṇa, l'un des plus grands saints de l'École *Mahīśāsaka*, était suspect d'hérésie aux yeux des *Sthavira*.

dhusavādānam aggo so Kassapo jinasāsane'.

Tout se passe donc comme si une liste de huit *Sthavira*, établie en tenant compte de l'ancienneté, avait été conservée intacte ou sans modification profonde par les écrivains de l'École Mahisāsaka, puis réformée par le compilateur du *Dīpavaṃsa* et supprimée par les rédacteurs de *Cullavagga XI*, parce qu'elle était en désaccord avec la Loi nouvelle qui ne tenait compte que du mérite.

Pourquoi cette liste de huit *Sthavira*? Quelles raisons avait-on de placer ces huit noms au-dessus de la foule anonyme du *Samgha*? Nous en sommes réduits sur ce point aux conjectures. Certains indices donnent à penser que les huit Anciens formaient une sorte de Conseil qui présidait aux destinées de la Communauté. Une série analogue est en effet mentionnée dans certains récits du Deuxième Concile où on semble lui attribuer un pouvoir de direction : *etasmiṃ sannipātasmīṃ pāmokkhā atṭha bhikkhavo...*¹.

Les Écoles Sarvāstivādin reconnaissaient sans doute également l'autorité d'un Conseil de Directeurs, mais le nombre de ceux-ci était limité à quatre². Le Vinaya des Sarvāstivādin, dans le récit des événements qui précèdent le Premier Concile, énumère :

1. *Dīpavaṃsa*, IV, 3; V, 7.

2. *Dīpavaṃsa*, V, 21.

3. La hiérarchie et l'organisation intérieure de l'ancienne Église bouddhique sont encore trop mal connues pour qu'il soit possible de préciser le rôle des trois, quatre ou huit *sthavira*. Un dictionnaire numérique énumère les quatre *sthavira* et fixe leurs attributions de la manière suivante :

a) Le *sthavira* du *samgharāma* 僧坊. C'est le *sthavira* des trois Régulateurs de la discipline.

b) Le *sthavira* du *sangha* 僧. Il occupe la première place sur l'estrade ou dans la salle (du chapitre).

c) Le *sthavira* des cellules séparées 別房. Il est le chef des religieux quand ils se livrent à la méditation (*dhyāna*).

d) Le *sthavira* « qui reste à la maison » (*avasika*) 住家. C'est le *sthavira* qui assigne la nourriture et les nattes. (Cf. *Tripiṭi*, éd. Tok., XXXVII, 3^a, p. 72 b.)

« En ce temps-là, dans le Jambudvipa, l'*āyusmat* Ājnāta Kauṇḍinya était le premier *sthavira*; l'*āyusmat* Cunda était le second *sthavira*; l'*āyusmat* Daśabala Kāśyapa, l'*upādhyāya* d'Ānanda, était le troisième *sthavira*; l'*āyusmat* Mahākāśyapa était le quatrième *sthavira*. »

Ici, comme dans la liste des Mahīśāsaka, Ājnāta Kauṇḍinya est nommé le premier, parce qu'il est le plus ancien. Mahākāśyapa est le dernier.

Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin dit également :

« En ce temps-là, il n'y avait que quatre Grands Anciens Auditeurs (Śrāvaka): l'*āyusmat* Ājñāta Kauṇḍinya, l'*āyusmat* Nanda, l'*āyusmat* Daśabala Kāśyapa, l'*āyusmat* Mahākāśyapa. Or Mahākāśyapa avait de grands mérites et il avait reçu pour son entretien plus de vêtements, de bols, de médicaments et d'ustensiles qu'il ne lui était nécessaire¹. »

La liste est la même que dans le Vinaya des Sarvāstivādin, mais, comme pour s'excuser de mettre Kāśyapa au dernier rang, on ajoute qu'il a de grands mérites².

Le *Pan-ni-yuan king* et le *Fo pan-ni-yuan king*, dont nous avons déjà constaté les affinités avec le Vinaya des Mahāsāṃghika, connaissent un groupe de trois *sthavira* : Kāśyapa, Anuruddha et Ānanda dans le premier texte;

A propos des trois « Régulateurs de la discipline », on sait que le premier d'entre eux a le titre de *sthavira* (cf. Sylvain Lévi et Chavannes, *Quelques titres énigmatiques*, p. 18). Peut-être n'étaient-ils pas différents des *Vinayapāmokkhā* que mentionne le Vinaya pali et dont Rhys Davids et Oldenberg n'ont pu préciser la nature (S.B.E., XIII, p. xiii, note 3).

Le troisième *sthavira* est le chef des religieux quand ils méditent isolés les uns des autres. Il n'est pas étonnant que le Vinaya des Dharmaguptaka assigne ce rôle à Mahākāśyapa, strict observateur des *dhūtaguṇa* et chef des *Āranyakas*.

Notons enfin que, dans le Vinaya pali, II, 170, l'*ācāsika* est précisément celui qui assigne les couches et les sièges (*senāsanam*). Sur ses attributions, cf., en outre, *Quelques titres énigmatiques*, p. 3.

1. *Lalita cistara*, version tibétaine, trad. Foucaux, App., p. 423.

2. Le *Kia-ye kie king* fait également allusion aux quatre *sthavira*. Cf. *supra*, p. 15.

Kāśyapa, Anuruddha et Kātyāyana dans le second¹. Le Vinaya des Mahāsāṃghika, d'accord avec ces deux *sūtra*, distingue trois *sthavira* et place Kāśyapa au premier rang.

Il semble qu'on puisse classer les sectes d'après le nombre des Présidents dont elles reconnaissent l'autorité : huit dans le groupe Mahiśasaka-Sthavira, quatre chez les Sarvāstivādin, trois chez les Mahāsāṃghika. D'autre part, les textes qui énumèrent ces Présidents assignent le premier rang, tantôt à Ājñāta Kaundinya, le plus ancien des disciples, tantôt à Mahākāśyapa, présenté généralement comme le directeur des travaux de l'Assemblée. Il est clair que les listes du premier type sont les plus anciennes. L'évolution du Samgha a dû partout s'effectuer dans le même sens : le mérite a fini par l'emporter sur l'ancienneté.

Cette évolution, au demeurant, était presque inévitable. Aussi longtemps que l'Église se composa d'ascètes isolés et de petits groupes mobiles, l'âge suffit à déterminer la hiérarchie. Un certain nombre de disciples venant à se joindre pour passer ensemble le *varṣa*, comment décider de la préséance ? Seul le principe de l'ancienneté permettait de constituer rapidement l'Assemblée et d'éviter une discussion délicate ou même irritante. Il n'en va plus de même le jour où les religieux multipliés occupent des *vihāra* permanents. Par suite de donations importantes, la gestion des intérêts matériels absorbe de plus en plus l'activité des supérieurs ; les rapports avec les laïcs et le pouvoir local deviennent plus complexes et plus malaisés ; les Corbeilles de la Loi et de la Discipline s'accroissent en même temps que l'esprit de controverse fait des progrès, et l'on sent de plus en plus le besoin d'une autorité assez forte pour imposer la Règle et maintenir l'unité de doctrine. Des Anciens, affaiblis par l'âge et n'ayant d'autre prestige que celui de la vieillesse,

1. Cf. *supra*, p. 78.

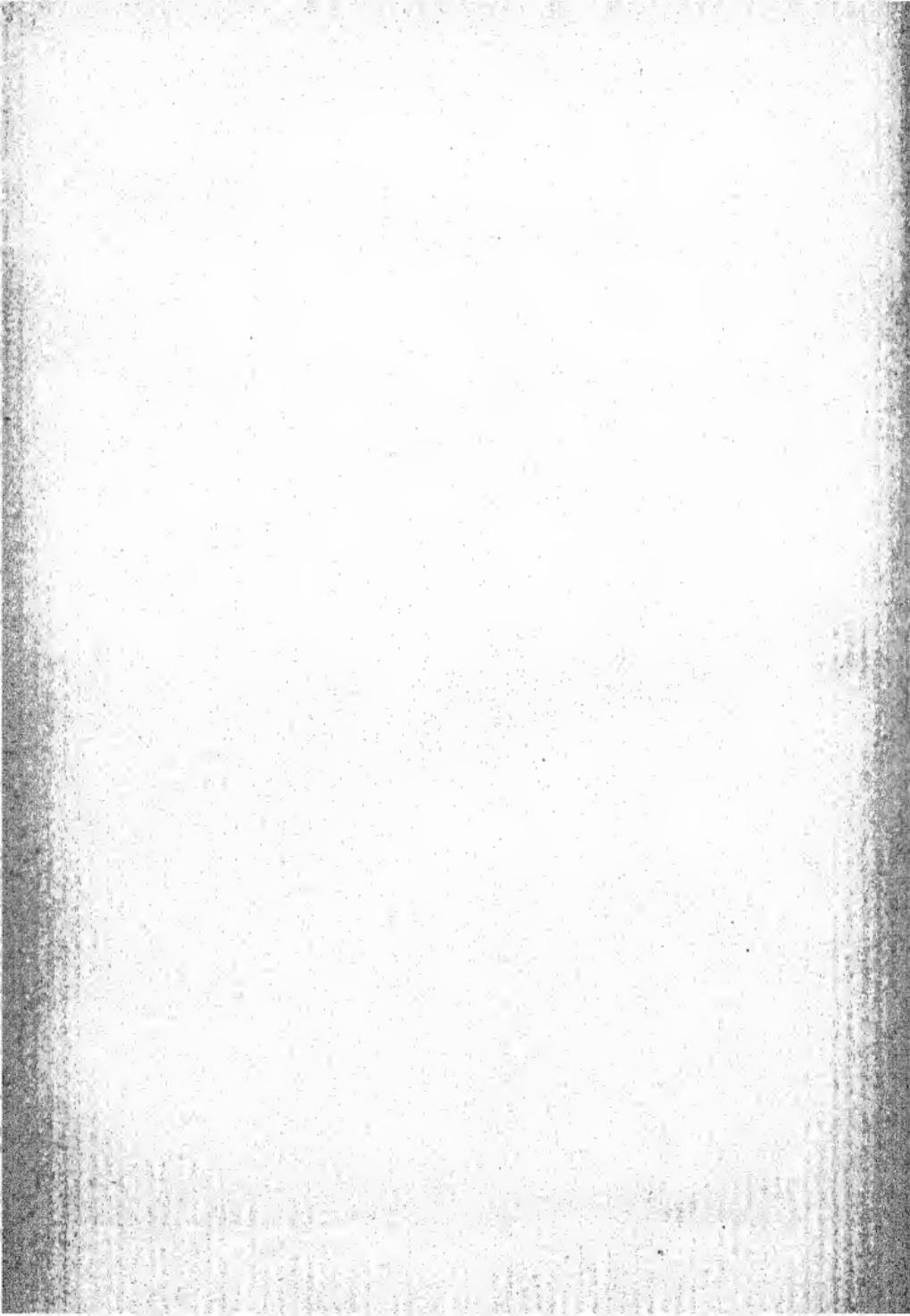
ne pouvaient assumer la tâche de diriger une Église ainsi constituée. Il fallait des chefs énergiques pour sauvegarder les grands intérêts en cause. Il se forme alors une oligarchie où s'associent l'expérience des vieillards, la science des caustistes et le prestige des saints.

Les vieilles chroniques comme l'*Aśokāvadāna*, le *Dipavamsa*, etc., nous montrent les communautés locales régies par un patriarche unique, tel Upagupta à Mathurā. La plupart des Relations du Premier Concile, reportant aux premières années de l'Église l'institution du patriarchat, décrivent Mahākāśyapa sous l'aspect d'un chef absolu, directeur unique de l'Église universelle; mais certains traits épars dans divers récits décèlent cet anachronisme. Une oligarchie de *Sthavira*, où l'ancienneté conférait plus ou moins d'autorité, paraît bien avoir précédé l'institution du patriarchat. A mesure que le pouvoir tendait à se concentrer en un petit nombre de mains, la puissance des assemblées déclinait. Au début de *Dipavamsa* IV, la congrégation des religieux a encore qualité pour élire les *Thera* chargés de réunir les Ecritures, tandis que ceux-ci sont choisis par Kassapa dans *Cullavagga* XI = *Dipavamsa* V. Dans l'*Aśokāvadāna*, les Patriarches ne sont pas élus par la Communauté, mais ils se transmettent l'un à l'autre leurs pouvoirs : Kassapa transmet lui-même à Ānanda la Loi, c'est-à-dire le pouvoir de veiller sur la doctrine. Le Samgha souverain des premiers temps a fini par abdiquer en faveur du Chef.

Les assemblées du plus ancien type étant formées de religieux réunis par hasard au sein d'une communauté de fidèles et présidés par le doyen d'âge, la Constitution de l'Église était anarchique parce que nulle autorité permanente ne survivait à ces réunions passagères et que l'obstruction d'une minorité pouvait paralyser la volonté générale¹. L'institution d'une oligarchie de *Sthavira* d'abord,

1. Cf., par exemple, *Mahāvagga*, IV, 16, 3.

et du patriarcat ensuite, dut contribuer singulièrement à fortifier le monachisme, à séparer par conséquent les religieux des laïcs et sans doute ces changements sociaux eurent-ils une influence décisive sur la formation de la doctrine en mettant l'Arhat au premier plan. La croyance à la suprématie de l'Arhat, qui consacrait une hiérarchie de fait, est un des principaux dogmes du Bouddhisme canonique.



CHAPITRE IV

Les récits du Premier Concile et l'histoire des sectes bouddhiques.

Le XII^e kandhaka du *Cullavagga* pali raconte comment la conduite relâchée des religieux de Vesāli (Vaiśāli) provoqua les protestations et le départ du vertueux Yasa, fils de Kalañdaka. Bientôt, les religieux de l'Ouest prenant fait et cause pour Yasa, l'Église se trouva partagée en deux camps : celui des religieux de l'Est et celui des religieux de l'Ouest. La dispute fut apaisée par la convocation d'un Concile de sept cents membres qui élirent, pour décider en leur nom, un tribunal de huit *sthavira*, dont quatre représentaient les Communautés de l'Est et les quatre autres les Communautés de l'Ouest¹. La métropole de l'Est est alors Vaiśāli et c'est là que se réunit l'assemblée des Sept cents. Toutefois, ce Concile avait été précédé d'un synode régional tenu par les religieux occidentaux sur la colline Ahogaṅga, dans le voisinage de Mathurā². Avant de convoquer ce synode préparatoire, Yasa s'était rendu d'abord à Kosambi (Kauśāmbī), d'où il avait envoyé des messagers pour convoquer les religieux. Environ soixante-six religieux de l'Occident, tous ermites (*āranyaka*), vêtus de haillons, en un mot stricts observateurs des *dhūtaguna*, avaient répondu à cet appel, ainsi que quatre-vingt-huit religieux

1. *Cullavagga*, XII, 2, 7.

2. La colline Ahogaṅga, séjour de Sāṇavāsi, semble correspondre au mont Urumañga des textes Sārvāstivādin.

d'Avanti et de la région méridionale, dont quelques-uns seulement observaient strictement les *dhūtaguṇa*¹.

L'impression qui se dégage de ce récit est très nette du moment qu'on cherche à en situer les événements dans le milieu géographique. L'Église d'alors comptait trois centres importants : Vaiśāli, où se réunit le Concile, Kauśāmbī, d'où Yaśas envoie ses messagers, Mathurā, où est convoqué le synode. Sur ce vaste domaine, trois tendances distinctes : laxisme à Vaiśāli, c'est-à-dire à l'Est ; rigorisme à l'Ouest, c'est-à-dire dans la région où est située Mathurā ; morale du juste milieu dans les pays d'Avanti et du Sud, puisque les délégués de cette région soutiennent Yaśas sans qu'on signale parmi eux plus de quelques ascètes *āranyaka*. Géographiquement, Avanti et le Sud étaient rattachés à Kauśāmbī par la grande route qui allait du Gange à Bharukaccha. Pour convoquer les moines du Sud, Yaśas ne prend point la peine de les visiter ; il lui suffit apparemment de s'assurer l'adhésion des chefs religieux qui résident à Kauśāmbī. Il semble, en définitive, qu'aux trois métropoles : Vaiśāli, Kauśāmbī et Mathurā correspondaient trois groupes ayant chacun des tendances particulières et par conséquent trois Écoles.

En étudiant la formation de la Légende d'Aśoka², j'avais déjà été amené à faire des constatations analogues. L'Inde orientale est le berceau du Bouddhisme primitif. Plus tard se sont différenciées à l'Ouest deux grandes Écoles régionales : celle de Kauśāmbī orientée vers le Sud et d'où semble avoir essaimé la secte des *Sthavira* ; l'École de Mathurā, orientée vers le Nord-Ouest et d'où paraît issu le groupe des sectes Sarvāstivādin. Si ces vues sont exactes, il est possible de rattacher aux deux métropoles de l'Ouest deux grandes Écoles historiquement connues. Mais quels

1. *Cullavagga*, XII, 1, 9.

2. *La Légende de l'Empereur Aśoka*, I, chap. iv.

mouvements sectaires ont eu leur origine à l'Est ? C'est ce qu'il faut tâcher de déterminer.

Une première indication est fournie par la généalogie traditionnelle des sectes bouddhiques. Les sources diverses s'accordent à partager les dix-huit sectes (*nikāya*) en deux groupes issus de deux Écoles primitives : Mahāsāṃghika et Sthavira. Huit sectes distinctes se seraient différenciées au sein de l'École Mahāsāṃghika; les dix autres, à commencer par les Sarvāstivādin, seraient sorties de l'École Sthavira. Ces traditions s'accordent en principe avec ce que nous savons déjà. On a vu au chapitre III dans quel sens s'est déroulée l'évolution du Samgha : le Samgha au sens étroit ou Congrégation des religieux s'est de plus en plus séparé du Mahāsamgha ou Communauté des religieux et des fidèles. L'École des Sthavira ou Anciens s'oppose donc nettement à celle de la Grande Communauté ou Mahāsamgha; la première représente l'Église nouvelle dirigée par une oligarchie de *sthavira*; la seconde conserve les tendances de l'Église primitive. Puisqu'en outre, le groupe Sthavira-Sarvāstivādin représentait l'Église de l'Ouest au temps où se fixèrent les traditions relatives au Deuxième Concile, il est probable que le groupe Mahāsāṃghika correspond à l'Église orientale, c'est-à-dire précisément aux Communautés les plus anciennes.

Aussi bien cette induction est-elle conforme à ce que faisait prévoir la répartition des populations de l'Inde ancienne. L'opposition entre les tendances de l'Église orientale et celles de l'Église occidentale a des origines lointaines. A l'Ouest, la civilisation brahmanique a transformé de bonne heure et unifié les éléments ethniques hétérogènes : le *doab* entre Gange et Yamunā est la terre d'élection des *brahmarsi*. Les écoles occidentales de Kauśambi et de Mathurā se sont développées dans une société dominée par la caste brahmanique et où l'aristocratie sacerdotale ne rencontrait guère d'opposition. A l'Est, au contraire, l'in-

fluence brahmanique est moins ancienne ; les éléments austro-asiatiques étaient loin d'être assimilés aux premiers temps du Bouddhisme, puisqu'ils n'ont pas encore disparu aujourd'hui. C'est là que le Bouddhisme s'est développé d'abord, favorisé par un sentiment de révolte contre l'orgueil brahmanique ; c'est là qu'il a dû conserver le plus longtemps son caractère anti-aristocratique primitif. L'Inde occidentale était donc nécessairement le domaine des Sthavira tandis que l'Inde orientale devait rester longtemps la terre du Mahāsaṅgha.

Ces principes permettent d'expliquer les traditions obscures relatives au schisme d'où sortirent les deux Écoles-mères. D'après le traité de Vasumitra sur les sectes, la scission entre les Sthavira et les Mahāsaṅghika aurait eu lieu à Paṭaliputra, sous le règne de l'empereur Aśoka, et aurait été provoquée par l'examen des cinq thèses de Mahadeva. Les membres de l'Assemblée formèrent d'abord quatre groupes qui sont diversement nommés dans les quatre versions chinoises et tibétaine du traité de Vasumitra, ainsi qu'il ressort du tableau suivant¹ :

VERSION TIBÉTAINE	Sthavira	Nāga	Prācyā	Bahuśruta
VERSION DE KUMĀRAJĪVA		Neng (= Nāga ?)	Yin-yuan (= Hetupratyaya ?)	Bahuśruta
VERSION DE PARAMĀRTHA	Bhadanta	Grands royaumes	Limites extérieures	Bahuśruta
VERSION DE HIUAN-TSANG	Bhadanta	Nāga	Limites extérieures	Bahuśruta

1. Cf. Demiéville, B.E.F.E.-O., 1924, p. 48 et suiv.. [Bhavya dit que «deux bahuśruta, le Sthavira Nāga et Yid-brtan, publieront les cinq points» (*gnas-brtan klu zes-byas-be daññiyid brtan-pa zos-byas-ba maru-du-thos-pa dag-gis*). Tāraṇātha suit, en faisant de Yid-brtan le continuateur de Nāga dans cette controverse. Bu-ston a : Sthavira Nāgasena et Yid-öñ. Il n'y a donc pas de groupes dans les sources proprement tibétaines. Renseignements communiqués par M. L. de La Vallée Poussin.]

Cette division de l'Assemblée en quatre groupes est assez inattendue : puisque le schisme donna naissance à deux sectes, l'assemblée où éclata la discorde ne devait comprendre que deux grands partis opposés. Il est présumable que chacun de ces partis était d'abord connu sous deux noms différents et que les écrivains postérieurs, oublieux des réalités anciennes, ont distingué à tort quatre groupes. En fait, si l'on admet avec la majorité des commentateurs que Nāga désigne les disciples d'Upāli, théoriciens du Vinaya, le groupe opposé devait comprendre les disciples d'Ānanda, versés dans la connaissance des Sūtra, c'est-à-dire les Bahuśruta¹. De même Sthavira peut s'opposer à Prācya « Oriental » si l'on admet que les Sthavira représentaient l'Église de l'Ouest tandis que les Mahāsāṃghika étaient localisés à l'Est. On a vu précédemment, et l'on verra également par la suite², que le Bouddhisme d'Ānanda était celui des temps anciens et que les tendances vinayistes ne se manifestèrent qu'assez tard; il semble d'autre part que l'École Mahāsāṃghika était plus voisine des origines que celle des Sthavira. Bouddhisme ancien, Sūtrisme, Église orientale, École Mahāsāṃghika, tous ces termes pourraient donc s'appliquer à un même esprit répandu dans un certain groupe, tandis que Bouddhisme réformé, Vinayisme, Église occidentale, École Sthavira, désigneraient des tendances et une fraction opposées.

Si l'opposition entre les Sthavira-Nāga et les Prācya-Bahuśruta ne ressort pas nettement de la version tibétaine du traité de Vasumitra³, elle apparaît un peu mieux dans la version de Paramārtha où l'expression « Grands Royau-

1. Cf. *Le Parinirvāna et les funérailles*, p. 99.

2. Cf. chap. III et V.

3. L'édition noire de Paris a bien quatre termes : *gnas-brtan dan klu dan par phyogs dan man-du thos-par byun-bar 'gyur ro*. Mais M. L. de La Vallée Poussin me fait observer que l'édit rouge supprime le premier *dan*, ce qui donne *sthavira-nāga*.

mes » s'oppose à *Pien-pi* « Limites extérieures ». *Pien-pi* désigne les marches frontières où vivent les tribus barbares et c'est bien ainsi que les brahmanes de l'Ouest, habitant les « Grands Royaumes », se représentaient les territoires orientaux incomplètement organisés.

La divergence des traductions et l'incertitude des commentateurs¹ prouvent qu'à l'époque où le traité de Vasumitra se répandit hors de l'Inde, les traditions relatives au Premier Schisme manquaient singulièrement de précision². Un autre fait peut contribuer à expliquer la prétendue division de l'Assemblée en quatre groupes. La grande assemblée quinquennale convoquée par l'empereur Aśoka, dont se souviennent les chroniqueurs singhalais et les rédacteurs de l'*Aśokāvadāna*, ne paraît pas différente de l'assemblée, plus ou moins légendaire, au sein de laquelle Vasumitra fait éclater le premier schisme. Le souvenir des quatre groupes de fidèles qui formaient l'assemblée *pañca-vārsika* a pu fournir le cadre où furent répartis, en quatre fractions distinctes, les Sthavira-Nāga et les Prācyabahuśruta.

L'hypothèse de la localisation orientale de l'École Mahāśāṃghika, si on la confronte avec les traditions relatives au premier schisme, est donc susceptible de jeter quelque clarté sur ces traditions confuses. En outre, c'est à Pāṭali-putra, capitale du Magadha, que Fa-hien trouva le manuscrit du Vinaya des Mahāśāṃghika. Cette découverte tend à prouver l'existence dans cette région d'une ancienne et

1. Cf. Demiéville, *ibid.*, p. 49 et suiv.

2. L'incertitude de ces traditions est si grande que les textes se contredisent sur tous les points : Hiuan-tsang rattache le Premier Schisme au Concile de Rājagrha, tandis que les chroniqueurs singhalais le rapportent au temps du Deuxième Concile, et le traité de Vasumitra, au temps d'Aśoka. Dans ce traité, l'énoncé des cinq thèses de Mahādeva est tout différent de ce qu'il est ailleurs (cf. Watters, *On Yuan Chwang's travels*, I, p. 267-270). Enfin, dans d'autres relations, Nāga, au lieu de désigner un groupe de l'Assemblée, devient un nom d'homme.

importante communauté de Mahāsāṃghika, car, dès le temps de Fa-hien, les manuscrits devaient être fort rares, à en juger par les difficultés que les voyageurs chinois avaient à s'en procurer¹.

La relation de voyage de Yi-tsing, qui a été traduite par M. J. Takakusu sous le titre *A record of the Buddhist Religion*, contient des indications précises sur la distribution géographique des sectes bouddhiques à l'époque où le grand pèlerin la rédigea (A. D. 692). Les dix-huit sectes y sont groupées en quatre Écoles : Mahāsāṃghika, Sthavira, Mulasarvāstivādin et Sammitiya. Yi-tsing n'énumère point les sept subdivisions de la première école, ni les trois de la seconde, ni les quatre de la dernière, mais il groupe avec les Mulasarvāstivādin, les Sarvāstivādin, les Dharmagupta, les Mahīśāsaka et les Kāśyapiya². Suivant le même auteur, bien que les quatre Écoles fussent représentées au Magadha, berceau du Bouddhisme primitif, chacune d'elles était plus particulièrement localisée dans une région déterminée : les Mahāsāṃghika au Magadha et dans les autres royaumes de l'Inde orientale, les Sthavira dans l'Inde du Sud, les Sammitiya dans les contrées de Lāṭa et de Sindhu, c'est-à-dire dans l'Inde occidentale, et les Sarvāstivādin au Nord ainsi que dans l'Inde transgangétique. Enfin, Dharmagupta, Mahīśāsaka et Kāśyapiya avaient déjà disparu dans l'Inde proprement dite et ne comptaient plus de fidèles qu'en Chine, dans l'Asie Centrale et dans l'Oḍḍiyāna.

La prépondérance des Mulasarvāstivādin au Nord et des Sthavira au Sud est conforme à tout ce qu'on sait par ailleurs³. La dispersion des communautés de Sammitiya est confirmée par les *Mémoires de Hiuan-tsang*⁴. En situant

1. Voir dans *Song-yun* le récit des recherches poursuivies pour obtenir un manuscrit du *Parinirvāṇa-sūtra* de l'École Mahāyāniste. Cf. Chavannes, *Voyage de Song-yun*, B.E.F.E.-O., 1903, p. 55 du tiré à part.

2. Trad. Takakusu, p. xxiii, xxiv, 7-14, 20.

3. Cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde; La Légende d'Aśoka*.

4. Cf. trad. St. Julien, I, p. 234, 237, 291, 293, 310, 353, 354, 384; II, p. 65, 85, 155, 164, 170, 182.

les Mahāsāṃghika dans l'Inde orientale, Yi-tsing apporte un argument décisif en faveur de la thèse que nous venons de soutenir.

Il n'y a aucune raison de suspecter la véracité de Yi-tsing lorsqu'il localise les diverses sectes bouddhiques. Par contre, il est prudent de n'accepter sa classification que sous bénéfice d'inventaire. Adepte de la secte Mūlasarvāstivādin, Yi-tsing a pu exagérer l'importance de cette dernière et nous ne sommes pas tenus de le croire sur parole quand il présente les trois sectes Dharmagupta, Mahīśāsaka et Kāśyapiya comme des subdivisions de l'École Mūlasarvāstivādin. Son témoignage peut être entaché de sectarisme de même que celui des chroniqueurs écrivant en pali, lesquels présentent Dhammagutta, Sabbatthivāda et Kassapika comme des fractions détachées de la secte Mahīśāsaka qui n'est elle-même qu'une maîtresse branche issue du tronc Thera¹. Toutefois, il est remarquable que Yi-tsing et les sources singhalaises s'accordent jusqu'à un certain point. Tous groupent ensemble : Mahīśāsaka, Dharmagupta, Kāśyapiya et Sarvāstivādin. Ils diffèrent seulement en ceci que Yi-tsing, adepte de la secte Mūlasarvāstivādin, considère celle-ci comme l'ancêtre des quatre autres, tandis que les chroniqueurs de la secte Sthavira font sortir de cette dernière les Mahīśāsaka, etc... A défaut d'autre preuve, on serait en droit de tenir pour probable l'opinion de ces auteurs dans la mesure où ils sont d'accord et de suspendre tout jugement sur la question qui les divise. Mais les récits du Premier Concile permettent de verser au débat des textes empruntés à la littérature canonique.

M. L. de La Vallée Poussin, suivant sur ce point Minayeff, considère l'épisode de Purāṇa comme un des morceaux les plus authentiques des récits du Premier Concile². Purāṇa et

1. *Dipavamsa*, V, 45; *Mahāvamsa*, V, vers 6-9.

2. *Les Conciles bouddhiques*, p. 20. Cf. également Oltramare, *Théosophie bouddhique*, p. 66.

ses disciples arrivent à Rājagṛha alors que la récitation des textes sacrés est terminée. Il revendique le droit de conserver une autre rédaction sans se conformer à celle qui a été sanctionnée par le Concile. Ceci est l'affirmation d'un désaccord sur le contenu de la Loi entre deux fractions de l'Église. Parler d'un schisme serait exagéré. Rien n'indique que les déclarations de Purāṇa aient provoqué une scission. Elles attestent du moins l'existence d'une ancienne école distincte de celle des Sthavira.

L'épisode de Purāṇa n'est relaté que dans quatre récits du Premier Concile tirés des ouvrages suivants :

Vinaya des Sthavira,
Vinaya des Mahīśāsaka,
Vinaya des Dharmagupta,
P'i-ni mou louen.

Puisque, sur une vingtaine de récits connus, quatre seulement contiennent l'épisode de Purāṇa, il apparaît que cet épisode intéressait directement les rédacteurs des quatre ouvrages que nous venons d'énumérer et ceci est de nature à prouver d'anciennes connections entre Sthavira, Mahīśāsaka, Dharmagupta et la secte à laquelle appartient le *P'i-ni mou louen*. Dans le conflit qui divise Yi-tsing et les écrivains singhalais, ceux-ci pourraient bien avoir l'avantage, puisque, sur un point important d'histoire religieuse, la tradition des Mahīśāsaka, des Dharmagupta et de la secte à laquelle appartient le *P'i-ni mou louen* s'apparente décidément à celle des Sthavira et non, comme le suggère la thèse de Yi-tsing, à celle des Mulasarvāstivādin. Ce premier indice sera confirmé et précisé par la comparaison des quatre versions de l'épisode de Purāṇa. Mais d'abord on voudrait savoir à quelle secte appartient la quatrième, celle qui est extraite du *P'i-ni mou louen*¹.

P'i-ni transcrit Vinaya. *Mou* « mère » est la traduction

1. Sur cet ouvrage, cf. *supra*, p. 169.

de *mātrkā*. Le *P'i-ni mou louen* se présente donc comme la *mātrkā* d'un Vinaya et c'est également ce qu'indique le contenu même de l'ouvrage. La relation du Premier Concile s'y achève sur cette phrase significative : « C'est ainsi que, (d'après l'École) des « Montagnes Neigeuses » (Haimavata), les Corbeilles de la Loi ont été rassemblées par les cinq cents *bhikṣu*¹. » La secte des Montagnes Neigeuses est appelée en sanskrit Haimavata, en pali Hemavata ou Hemavatika. De l'aveu même du *P'i-ni mou*, cet ouvrage devait donc être la *mātrka* du Vinaya de la secte Haimavata.

La secte Haimavata était aussi appelée Sthāviriya². Elle devait donc être une filiale de la secte Sthavira et ceci vient à l'appui de ce que nous a suggéré l'analogie des traditions relatives à Purāṇa : Mahīśāsaka, Dharmaguptaka et la secte à laquelle appartient le *P'i-ni mou louen* étaient rattachés aux Sthavira par certains liens. D'autre part, on verra au chapitre suivant que le Canon dont faisait partie le *P'i-ni mou louen* était très peu différent du Canon des Dharmaguptaka. C'est une nouvelle preuve des affinités des sectes Dharmaguptaka et Haimavata.

Ainsi, d'une part, la comparaison des récits du Premier Concile nous conduit à grouper ensemble :

Sthavira, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Haimavata ; d'autre part, le groupement suggéré par les sources singhalaises et partiellement confirmé par Yi-tsing est le suivant :

Sthavira, Mahīśāsaka, Sarvāstivādin, Dharmaguptaka, Kaśyapiya.

Une substitution apparaît, dont il faut rechercher la cause : Haimavata, dernier terme du premier groupe, paraît avoir été remplacé par Kaśyapiya chez Yi-tsing et chez les auteurs singhalais. Ces deux sectes pouvaient-elles être prises l'une pour l'autre ? On va voir que les Kaśyapiya

1. Cf. *supra*, p. 200.

2. Cf. Tripit., éd. Tōk., XXIV, 4, p. 82 b, col. 12-3.

étaient primitivement localisés dans l'Himavat et méritaient par conséquent le nom de Haimavata.

Dans *Dipavamsa*, VIII, 10, la conversion de la région himalayenne est attribuée à un groupe de *thera* envoyés par Moggaliputta :

*Kassapagotto ca yo thero Majjhimo Durabhisaro/
Sahadevo Mūlakadevo Himavante yakkhaganam
pasādayum//*

Voici le texte correspondant dans *Mahāvamsa*, XII, 41 :

*Gantvā catūhi therehi desesi Majjhimo isi/
Himavantapadesasmiṁ dhammacakkappavattanam//*

*Samantapāśadikā*¹, après avoir développé en prose les indications données par *Mahāvamsa*, les résume dans un *sloka* :

*Gantvāna Majjhimatthero Himavantam pasādayi/
Yakkhasenam pakāsento Dhammacakkappavattanan ti//*

Ces trois textes sont d'accord sur l'ensemble des événements, mais il est visible que *Dipavamsa* est altéré. Si on en retranche *Himavante*, qui est une sorte de glose, et qu'on corrige les noms des *thera* conformément à *Samantapāśadikā*, on peut rétablir le *sloka* suivant :

*Kassapagotto ca thero Majjhimo Dundubhissaro/
Sahadevo 'lakadevo yakkhaganam pasādayum//*

L'archéologie confirme d'ailleurs ce que nous apprennent les textes. Les noms de trois des apôtres de la zone himalayenne sont inscrits sur les reliquaires qui étaient enfouis sous les *stūpa* de Sonari et de Sanchi². Deux de ces inscriptions mentionnent Kāsapagota, « l'apôtre de tous les Hemavata ». La première est celle de Sanchi :

1. Éd. Takakusu, I, p. 68.

2. Cf. Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 119 et suiv.; Fleet, J.R.A.S., 1905, p. 681 et suiv., et *Répertoire de Lüders*, n° 156-159 et 655-656.

sapurisasa Kāsapagotasa savahemavatācariyasa

[reliques] du saint Kāsapagota, l'apôtre de tous les Hemavata.

La seconde ajoute une précision nouvelle en appelant Kāsapagota Kotiputa (= Kauntiputra) :

sapurisasa Kotiputasa Kāsapagotasa savahemavatācariyasa.

D'autres inscriptions nomment Majhima et Dudubhisara. En désignant un *thera* du clan Kāsapa comme l'apôtre de l'Église himalayenne tout entière, les inscriptions corroborent le témoignage de *Dīpavaṃsa* qui nomme Kassapa-gotta, le *thera*, avant les autres missionnaires comme s'il était le chef du groupe envoyé dans l'Himalaya. On conçoit, dès lors, que le terme Kāśyapiya ait pu servir à désigner la secte Haimavata.

Il est vrai que, suivant d'autres traditions rapportées par *Mahāvaṃsa* et *Samantapāśadikā*, Majjhima était le chef de la mission envoyée dans l'Himalaya. Il semble que les uns vénéraient en un Kāsapa (= Kassapa) l'apôtre de la région himalayenne, autrement dit de la secte Haimavata, tandis que d'autres attribuaient à Majjhima le premier rôle dans la conversion de la contrée. Cette divergence n'a rien d'inexplicable. Telle secte himalayenne, reconnaissant pour fondateur Kassapa, pouvait voir en lui l'apôtre de toute la région, tandis que cette dignité était revendiquée par une secte voisine pour son propre saint Majjhima.

Les Kāśyapiya pouvaient donc n'être qu'une subdivision de l'École Haimavata. En fait, le traité de Vasumitra sépare nettement la secte Haimavata et les Kāśyapiya. Au temps de Yi-tsing, les Kāśyapiya s'étaient répandus hors de l'Inde. Le terme Haimavata, ayant avant tout une valeur géographique, était peut-être tombé en désuétude et le pèlerin chinois ne mentionne que les Kāśyapiya.

Étant admis que Mahīśāsaka, Dharmaguptaka et Haima-

vata ou Kāśyapiya sont des sectes apparentées et probablement détachées du tronc Sthavira, il reste à chercher comment ces sectes se sont séparées l'une de l'autre.

Quand on lit l'épisode de Purāna dans *Cullavagga XI*, on aperçoit plusieurs difficultés que le texte pali ne permet pas de résoudre :

1) Purāna voyage pendant le *vassa*, puisqu'il arrive du Sud alors que le Conclave achève ses travaux. Le Vinaya interdit les longs voyages pendant la saison des pluies. Purāna ne se conforme donc pas à cette prescription ?

2) Purāna fait des réserves, bien qu'il arrive quand la récitation est terminée. Comment peut-il être instruit de ce que le Concile a approuvé ?

3) En quoi la Loi observée par Purāna diffère-t-elle de celle que les *thera* ont récitée ?

Le Vinaya des Mahiśāsaka permet de répondre à ces trois questions :

1) Purāna demeure dans le Sud. Il apprend tard qu'on a réuni le Concile. Il se rend alors à Rajagrha par des moyens magiques. Son déplacement est instantané et il pourra, conformément à la règle, retourner dans sa communauté après une courte absence.

2) Purāna demande qu'on répète les textes sacrés. Une seconde récitation lui apprend ce que le Concile a sanctionné.

3) Le Vinaya des Mahiśāsaka énumère les sept points de la règle monastique sur lesquels Purāna est en désaccord avec les *thera*¹.

Le récit de ce Vinaya est donc plus précis, plus clair que celui de *Cullavagga XI*. Pourquoi, dans deux Vinaya si semblables par ailleurs, l'épisode de Purāna présente-t-il des différences aussi marquées ?

1. Cf. *supra*, p. 159-160.

Entre Mahākāśyapa et Purāṇa le différend porte uniquement sur des questions de discipline. L'un et l'autre admettent que le Buddha a permis, dans certains cas, de consommer autre chose que des restes de nourriture. Ces cas sont au nombre de sept. Mais, d'une part, Purāṇa maintient la validité de cette autorisation, et il est d'accord en ceci avec le Vinaya des Mahiśāsaka; d'autre part, Mahākāśyapa prétend que l'autorisation a été tardivement retirée par le Buddha et cette opinion est conforme au texte du Vinaya pali¹. Purāṇa joue donc le rôle d'avocat des Mahiśāsaka tandis que Mahākāśyapa paraît être le défenseur des Sthavira. Cette circonstance permet de comprendre pourquoi l'épisode de Purāṇa a été traité de façon si différente par les écrivains des deux sectes.

Dans la rédaction des Mahiśāsaka, les sept points sont l'objet d'une discussion entre Mahākāśyapa et Purāṇa; celui-ci tient en échec le Président du Concile et il a finalement le dernier mot. Tout ce morceau favorable aux thèses Mahiśāsaka fait défaut dans la rédaction des Sthavira.

Les écrivains Mahiśāsaka montrent Purāṇa se rendant à Rajagrha par la voie des airs, ce qui est une preuve de sainteté. Les Sthavira évitent de le glorifier ainsi et lui font accomplir un long voyage sans se soucier pour lui des règlements concernant le temps de retraite.

Les Mahiśāsaka prétendent que les textes sacrés furent récités une seconde fois en faveur de Purāṇa; les Sthavira ne veulent pas lui montrer tant d'égards, de sorte qu'on ignore comment Purāṇa est mis au courant de leurs délibérations.

On a déjà observé que les Mahiśāsaka ont conservé l'énumération des huit *sthavira*, tandis que les auteurs de Cullavagga XI l'ont supprimée. Contrairement aux tradi-

1. Cf. *Mahāvagga*, VI, 16-21.

tions des autres sectes¹, les Mahiśasaka, dans leur liste, placent Purāṇa au second rang, immédiatement après Ājnata Kaunḍinya, dont les titres à la primauté étaient indiscutables.

Avocat des Mahiśasaka devant l'assemblée de Rajagrīha, Purāṇa est vénéré par ceux-là comme un grand saint. La discussion entre Mahākāśyapa et Purāṇa traduit la rivalité de deux Écoles indépendantes : Sthavira et Mahiśasaka. Une telle discussion était-elle possible peu après la mort du Buddha ? Non sans doute, car elle suppose des Vinaya déjà très élaborés. L'épisode de Purāṇa a dû être rédigé longtemps après le Parinirvāna de Śākyamuni, dans un temps où Mahiśasaka et Sthavira étaient déjà, sinon deux sectes séparées, du moins deux Écoles rivales. Les deux groupes ont antitadé leur désaccord, parce que chacun voulait prouver que son propre Vinaya était, dans ses moindres détails, la Parole même du Buddha.

La controverse entre Purāṇa et Mahākāśyapa étant, pour les rédacteurs des Vinaya, un moyen de légitimer leurs thèses à l'encontre des Écoles rivales, cet épisode ne doit se retrouver que dans le Canon des sectes intéressées à la discussion. En fait, nous ne l'avons rencontré que dans quatre récits du Concile, et, comme on l'a déjà noté, ceci est de nature à prouver certaines affinités entre les sectes auxquelles appartiennent ces récits. Il convient maintenant de préciser davantage.

Dans le Vinaya des Dharmaguptaka, ainsi que dans *P'i-ni mou*, Purāṇa obtient de Mahākāśyapa que les trois Piṭaka soient récités pour lui-même et ses compagnons. Il fait ensuite des réserves analogues à celles du Vinaya des Mahiśasaka avec cette différence qu'au lieu de sept dérogations à la règle commune, il en énumère huit. Mahākāśyapa réplique que ces huit dérogations ont été

1. Cf. *supra*, p. 168.

autorisées par le Buddha à une époque où l'on souffrait de la famine, mais que l'autorisation a ensuite été retirée. Purāṇa ne veut pas admettre que le Buddha ait pu changer d'avis. Finalement les deux adversaires restent sur leurs positions dans le Vinaya des Dharmaguptaka, tandis que le *P'i-ni mou* donne raison à Mahakāśyapa et fait condamner Purāṇa par Ānanda pris pour arbitre. Malgré d'évidentes analogies dans la rédaction du Vinaya des Dharmaguptaka et du *P'i-ni mou*, il semble que les dérogations admises par les Mahīśāsaka étaient également tolérées par les Dharmaguptaka, tandis que le *P'i-ni mou* les condamne comme faisaient les Sthavira.

Cet épisode est instructif parce qu'il prouve que les Vinaya ne se sont pas toujours développés dans le même sens. A une période de relâchement succédait un mouvement de réaction qui aboutissait sur un point, échouait ailleurs. Une période de relâchement dut coïncider avec l'établissement des *vihāra* permanents. On admit par exemple que, dans certains cas, il était permis de contrevenir à la règle qui prescrit aux religieux de ne consommer que des restes de nourriture ; ces cas sont au nombre de sept chez les Mahīśāsaka et les Sthavira, au nombre de huit chez les Dharmaguptaka et les Haimavata. Plus tard, un mouvement de réaction se produit : Sthavira et Haimavata renoncent aux anciennes facilités, tandis que Mahīśāsaka et Dharmaguptaka les tolèrent.

L'épisode de Purāṇa nous renseigne encore indirectement sur la localisation de l'École Mahīśāsaka. Dans le Vinaya des Dharmaguptaka, le séjour de Purāṇa n'est pas indiqué. Le *P'i-ni mou* le fait demeurer à Rajagrha, mais ceci est contredit par la majorité des textes et laisse son retard inexpliqué. Le Vinaya pali et celui des Mahīśāsaka s'accordent tous deux à le faire venir du Sud ; le premier texte précise même qu'il se trouvait à Dakkhināgiri. Dans la littérature des Sthavira, ce nom semble avoir une valeur

précise. Mahinda, le fils d'Aśoka, dans son voyage vers le Sud, passe par Dakkhināgiri avant d'atteindre la ville de Vedisa¹. Si Purāṇa doit être considéré comme un chef des dissidents qui se séparèrent des Sthavira, les récits qui le font venir du Sud indiquent peut-être la région où s'exerçait son apostolat. Dakkhināgiri désignerait alors le siège d'une des plus anciennes communautés dissidentes, c'est-à-dire un des centres de l'École Mahīśasaka, puisque *Dipavamsa* et *Mahāvamsa* représentent l'École Mahīśasaka comme le plus ancien rameau détaché du tronc Sthavira.

On sait que l'École Sthavira s'est propagée vers le Sud, suivant l'axe Kauśāmbī-Bharukaccha, puis a gagné l'île de Ceylan². L'expansion des Mahīśasaka a dû se faire dans la même direction, car nous les retrouvons installés à Ceylan, où ils sont les rivaux des Sthavira. C'est dans cette île que Fa-hien découvrira le Vinaya des Mahīśasaka.

Des monuments jalonnent les étapes de ce développement. A Kauśāmbī, une inscription d'Aśoka prouve l'existence d'une communauté bouddhique dans cette ville dès le III^e siècle avant notre ère. Plus au Sud, sur la même route, s'échelonnent les *stūpa* fameux de Barhut et de Sanchi. Les derniers travaux des archéologues tendent à dater Barhut du II^e siècle et Sanchi du I^{er} avant notre ère³. Mais le grand *stūpa* de Sanchi recouvre un monument plus modeste et plus ancien. La région est l'une des plus riches en monuments bouddhiques et la tradition palie l'associe au souvenir du prince Mahinda, qui, d'après la légende, convertit l'île de Ceylan.

Il serait vain de prétendre attribuer ces monuments à

1. *Samantapāśādikā*, p. 70; *Dipavamsa*, XII, 14; *Mahāvamsa*, XIII, 5 et suiv.. Les traducteurs du Vinaya pali font observer que les « Montagnes du Sud » sont toujours mentionnées « in connection with Rājagaha » (*Vinaya texts*, II, p. 207, n. 2). C'est probablement parce que cette capitale était le point de départ sur la route qui conduisait à Dakkhināgiri.

2. Cf. *Légende de l'Empereur Aśoka*, p. 72, 111.

3. S. J. Marshall, *A guide to Sanchi*, p. 13.

telle fraction plutôt qu'à telle autre de l'École Sthavira. Rien n'indique qu'à date ancienne celle-ci ait été divisée en fractions hostiles. Dans les récits du Concile, la discussion reste courtoise entre Mahākāśyapa et Purāṇa, et les points qui les séparent ne semblent pas de nature à exclure toute collaboration.

La région de Sanchi, après avoir appartenu aux Śunga, ne tarda pas à tomber sous la domination des Andhra. Déjà, dans le 13^e édit sur rocher, Aśoka cite les Andhra parmi les peuples qui se conforment à sa prédication. Sur la route qui conduisait du Magadha à Bharukaccha et se bifurquait vers le pays des Andhra, se trouvait Mahiṣmati, siège d'une importante communauté bouddhique d'après certains récits du Deuxième Concile¹. Cette ville est l'actuelle Maheshwar sur la Narbadā. Mahiṣmati (en pali Mahissati) est nommée dans le Ramāyāna et dans le Mahābhārata² et les Purāṇa mentionnent le peuple des Mahiṣa ou Mahiṣaka. Il est admis que la région doit son nom aux buffles (*mahiṣa*) qui y abondent³. Elle est appelée en pali Mahisamāṇḍala ou Mahimsakamāṇḍala. Ces noms suggèrent celui de la secte Mahiṣasaka (pali Mahimsāsaka) d'autant mieux qu'ils désignent une région où devait d'abord aboutir la propagande des Sthavira-Mahiṣasaka.

Mahiṣasaka paraît formé de *mahi* « terre » et de *sāsaka* « qui gouverne ». Ce nom, qui évoque des images de puissance temporelle et n'est pas autrement attesté dans la littérature sanskrite, est assez étrange dans la nomenclature des sectes. N'est-ce pas un à-peu-près suggéré par *mahiṣaka* ou *mahimsaka*? On conçoit qu'un dérivé de *mahiṣa* « buffle », jugé trop vulgaire, ait été remplacé par un composé

1. Cf. Tripit., éd. Tōk., XVII, 2, p. 96. Rappelons aussi l'envoi par Aśoka de l'apôtre Mahādeva au royaume de Mahisa (*Dīparacasa*, VIII, 5), ou au Mahimsakamāṇḍala (*Samantapāśād.*, p. 66).

2. *Mahabh.*, II, 31, 1124; V, 19, 592; V, 166, 5751, etc.

3. Cf. Hunter, *Imp. Gaz. of India*, s. v. Māheswar.

reproduisant presque les mêmes sons et d'un sens beaucoup plus noble. L'onomastique de cette même région présente d'ailleurs un exemple de mutation analogue. Le nom de la ville Mahiṣmati est devenu plus tard Maheśvarapura. Ce changement s'explique avant tout par des raisons d'ordre religieux : quand Śiva fut considéré comme le premier des dieux, la ville lui fut consacrée sous le nom de Maheśvara. Mais il est permis de penser que si l'on choisit parmi les nombreux noms de Śiva celui d'Iśvara, plus précisément de Maheśvara, c'est aussi parce que cette désignation nouvelle perpétuait, sous une forme ennoblie, le souvenir de l'ancien nom.

Les Mahiṣasaka poursuivirent d'ailleurs leur expansion suivant l'axe Kauśāmbī-Bharukaccha. La *Mañjuśripari-prcchā* nous apprend qu'un des noms de la secte était Mahāvantaka et qu'elle devait ce nom à un maître du Vinaya¹. Avantaka pouvait désigner un docteur du pays d'Avanti. Certains Mahiṣasaka durent être appelés ainsi, soit qu'ils fussent réellement du pays d'Avanti, soit qu'ils reconnaissent l'autorité d'un docteur originaire de cette région.

Parmi les noms de sectes que nous avons rencontrés jusqu'ici, quelques-uns comme Sthavira ou Mahāsāṃghika font allusion aux principes qui régissaient la constitution de la communauté ; d'autres comme Haimavata dérivent d'un nom de pays ; d'autres comme Kāśyapiya rappellent le nom du fondateur. A cette dernière catégorie appartient encore Dharmagupta ou mieux Dharmaguptaka. D'après le commentaire de K'ouei ki sur Vasumitra², Fa-tsang, c'est-à-dire Dharmagupta, est le nom du chef de l'École Dharmaguptaka. L'histoire de cette secte est intimement

1. Cf. ultérieurement de La Vallée Poussin, *Le traité de Vasumitra*.

2. Édit. japonaise, p. 220 en haut. Cf., en outre, Tripit., éd. Tōk., XXVIII, 2, p. 42 a, col. 8; XXXV, 6, p. 35 b, col. 20; XXXVIII, 4, p. 9 b, col. 2.

liée à celle de l'expansion du Bouddhisme hors de l'Inde. Yi-tsing¹ la signale en Asie Centrale et déclare qu'elle est, en Chine, l'École la plus florissante. En fait, le Prātimokṣa des Dharmaguptaka « est actuellement en usage dans tous les couvents de l'empire (chinois), comme règlement constitutionnel de la Discipline... ». C'est à cette même École qu'appartenaient les premiers formulaires traduits en chinois : le *T'an-wou-t'i liu pou tsa kie-mo* (Nanjo 1163, Tōk., XV, 7), traduit en 252 par K'ang Seng-k'ai, et le *Kie-mo* (Nanj. 1146, Tōk., XV, 7), traduit en 254 par T'an-ti². K'ang Seng-k'ai venait de Sogdiane et T'an-ti était parthe. L'origine de ces deux traducteurs est la preuve que l'École Dharmaguptaka s'était implantée en pays iranien dès le III^e siècle de notre ère. Buddhayaśas, qui introduisit en Chine le Vinaya des Dharmaguptaka, était un homme du Ki-pin³. Ces faits indiquent qu'il faut probablement chercher à l'Ouest de l'Inde le foyer d'où rayonnait l'influence Dharmaguptaka.

Le *Dipavāṇsa* et le *Mahāvāṇsa*, énumérant les missionnaires qui, d'après la tradition, furent envoyés par Moggaliputta pour évangéliser les terres lointaines, citent Kassapagotta qui convertit l'Himavat, Madhyandina qui se rendit au Cachemire, Dhammarakkhita au pays d'Aparāntaka, etc...⁴

1. Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 180-132, note; *A Buddhist record*, trad. Takakusu, p. 13, 20.

2. De Groot, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 3.

3. Il est douteux qu'autérieurement à cette date certains textes Dharmaguptaka aient été traduits en chinois. Sylvain Lévi et Ed. Chavannes ont traduit un fragment du *Fa-yuan-tchou-bin* qui tend à faire remonter au II^e siècle l'introduction du Vinaya des Dharmaguptaka en Chine (*Les seize arhat*, p. 45). Ce récit, qui semble dépourvu de tout caractère historique, peut être l'œuvre d'un faussaire désireux de prouver l'ancienneté de l'École Dharmaguptaka dans l'Empire du Milieu. En réalité, le *Prātimokṣa* des Mahāsāṅghika fut traduit en 250 par Dharmakāla (?), originaire de l'Inde orientale et les biographies de ce traducteur s'accordent à reconnaître qu'il fut le premier à faire connaître en Chine un texte de Discipline.

4. *Kao seng tchouan*, XXXV, 2, p. 9, col. 20 et suiv.

5. Cf. *Dipavāṇsa*, VIII et suiv.; *Mahāvagga*, XII et suiv.

Entre le Nord-Ouest de l'Inde, zone d'influence de Madhyandina, célèbre patriarche de l'École Sarvāstivādin, et le Mahiṣamāṇḍala, où s'exerçait la propagande des Mahiṣāsaka, s'étend vers l'Ouest jusqu'à la mer un pays ouvert aux invasions des Yavana, Śaka, Pahlava. Nulle région n'était plus propice à des contacts entre les envahisseurs occidentaux et les docteurs Dharmaguptaka. C'est précisément de ce côté que les chroniqueurs singhalais envoient le Yonaka Dhammarakkhita. Dharmagupta, de qui les Dharmaguptaka tirent leur nom, et Dhammarakkhita, nom de l'apôtre d'Aparāntaka, sont des expressions synonymes. Ne désignent-elles pas un même personnage ? Les apôtres régionaux, les fondateurs de secte sont des saints dont le nom circula longtemps de bouche en bouche avant d'être noté par les hagiographes. La légende est prompte à déformer les mots. Le Madhyandina des chroniques singhalaises est appelé plus souvent Madhyantika dans les Écritures Sarvāstivādin. Qu'on se rappelle en outre la légende du frère cadet d'Aśoka appelé, suivant les textes, Vitasoka, Sukhadatta (?), Sugatra (?)', etc.

L'hypothèse qui situe dans l'Inde occidentale le berceau des Dharmaguptaka ne s'accorde guère avec un important mémoire où l'on a tenté d'associer l'École Dharmaguptaka au Bouddhisme de Ceylan¹. Les arguments invoqués en faveur de cette dernière thèse sont loin d'être convaincants. On ne peut rien induire du fait que des religieuses, venues en 433 de Ceylan dans la Chine du Sud, « durent se conformer aux rites de l'ordination fixés par l'École Dharmaguptaka ». D'autre part, les anciens moines voyageaient souvent et fort loin. Fa-hien a bien pu rencontrer au Cetiya vihāra de Ceylan un religieux appelé Dharmaguptiya, « sectateur de l'école Dharmagupta » ; mais le fait qu'on le surnommait

1. Cf. *La Légende d'Aśoka*, p. 218, 270; Watters, *On Yuan Chicang*, II, p. 94 et suiv.

2. *Les seize Arhat*, p. 45-46.

ainsi tendrait plutôt à faire admettre qu'il était seul ou presque seul de son espèce. Il reste un dernier argument. *La Relation sur la durée de la Loi énoncée par le Grand Arhat Nandimitra* est apparentée aux écrits des Dharmaguptaka et elle paraît avoir été rédigée à Ceylan. On lit, en effet, au début du texte chinois : « Dans les huit cents années qui suivirent le Parinirvāṇa du Buddha Bhagavat, dans la capitale de Cheng-kiun (« armée victorieuse »), roi du royaume de Tche-che-tseu (Celui qui a pris le Lion = Ceylan), il y avait un arhat nommé Nan-t'i-mi-to-lo (Nandimitra)¹. » Depuis que ce texte a été traduit du chinois par Sylvain Lévi et Ed. Chavannes, E. Leumann a publié un fragment khotanais qui énumère les seize Arhat². La comparaison de ce fragment avec la *Relation de Nandimitra* traduite par Hiuan-tsang prouve que ces deux textes reproduisent, l'un en khotanais, l'autre en chinois, un même original indien. Toutefois, le manuscrit qu'utilisait Hiuan-tsang devait être incorrect, car les noms des Arhat sont souvent mal transcrits en chinois : Bharadvāja par exemple devient *pa-li-to-chō* (Paridhvaja?), Bakkula devient Nakula, etc... La supériorité de la traduction khotanaise où ces noms sont donnés correctement n'est pas douteuse. Elle nous apprend que, huit cents ans après le *nirvāṇa* du Buddha, il y eut au pays de Surāṣṭra un roi nommé Vajrasena ; dans la même contrée vivait un homme nommé Ku.... et l'Arhat Nandimitra résida au *samghārāma* qui avait appartenu à ce laïc. Il est peut-être permis de reconstituer le nom dont Leumann n'a pu déchiffrer que la première syllabe. Tāranātha³ mentionne au pays de Saurāṣṭra le brahmane Kulika, contemporain

1. *Les seize Arhat*, p. 6.

2. Cf. E. Leumann, *Buddhistische Literatur. Nordarisch und deutsch*, Teil I, Nebenstücke, p. 164 et suiv., dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XV, 2, 1920.

3. *Histoire du Bouddhisme*, p. 62.

rain de Nandimitra. Le témoignage de Tārānātha confirme sur ce point la version khotanaise¹. En tout cas, nous devons rétablir dans la *Relation de Nandimitra* « Vajrasena, roi de Surāṣṭra » au lieu de « Armée Victorieuse, roi de Ceylan ». En même temps s'évanouit le principal argument par lequel on voulait prouver l'existence à Ceylan d'une importante fraction de l'École Dharmaguptaka.

Cette discussion n'a pas seulement un résultat négatif. Puisque la *Relation de Nandimitra* s'apparente aux écrits des Dharmaguptaka et qu'elle a été rédigée au Surāṣṭra, c'est-à-dire à l'Extrême-Occident de l'Inde, ceci est de nature à prouver que l'École Dharmaguptaka était localisée à l'Ouest. On s'explique en même temps que cette *Relation* ait été traduite en khotanais : Khotan est une des places où Yi-tsing signale la présence des Dharmaguptaka.

On entrevoit maintenant le double procès d'expansion et de différenciation, qui donna naissance à des sectes diverses issues de quelques Ecoles-mères. Quand le Bouddhisme sorti du Magadha s'étendit vers l'Ouest, les communautés nouvelles se distinguèrent vite des anciennes par leurs tendances aristocratiques et ascétiques héritées de la société brahmanique. Aux Mahāśāṃghika de l'Église orientale s'opposèrent les Sthavira de l'Église occidentale. A l'intérieur de celle-ci, l'école de Mathurā se montrait plus intransigeante que celle de Kauśāmbī. Peu à peu, les Sarvāstivādin ou plus exactement les Pré-Sarvāstivādin de Mathurā font d'importants progrès vers le Nord-Ouest : Madhyantika convertit le Cachemire où se développe une communauté puissante qui prétend conserver l'esprit de l'Eglise originelle et revendique pour cette raison le nom de

1. Il est vrai qu'en éditant le fragment khotanais, Leumann a transcrit deux syllabes du nom du brahmāne : Ku. au. Mais il est permis de penser que cette lecture était en partie incertaine, puisque, dans la traduction du même passage, Leumann reproduit uniquement la syllabe Ku....

Mula-Sarvāstivādin¹. A cette secte glorieuse, le talent de ses docteurs, de ses poètes, de ses philosophes, le prestige de son abondante littérature rédigée en sanskrit assurent de larges débouchés en Asie Centrale et jusque dans l'Inde transgangétique. Non moins étendu est le domaine de l'École des Sthavira et de ses subdivisions. Celle-ci paraît s'être développée d'abord le long de la voie commerciale qui, par Kauśāmbī, Vidiṣā, Ujjayinī, reliait le Magadha à la mer. Les Mahiśasaka occupent le Mahiśamandalā. Les Vatsaputra², c'est-à-dire les habitants du pays de Kauśāmbī, forment un groupe distinct autour de cette ancienne métropole du Bouddhisme. Kassapagotta convertit l'Himavat et Dhammarakkhita, ou Dharmagupta fonde de nouvelles communautés dans les régions orientales. Sthavira et Mahiśasaka s'installent à Ceylan. Enfin les Dharmaguptaka propagent leur doctrine dans le monde iranien et l'empire Chinois.

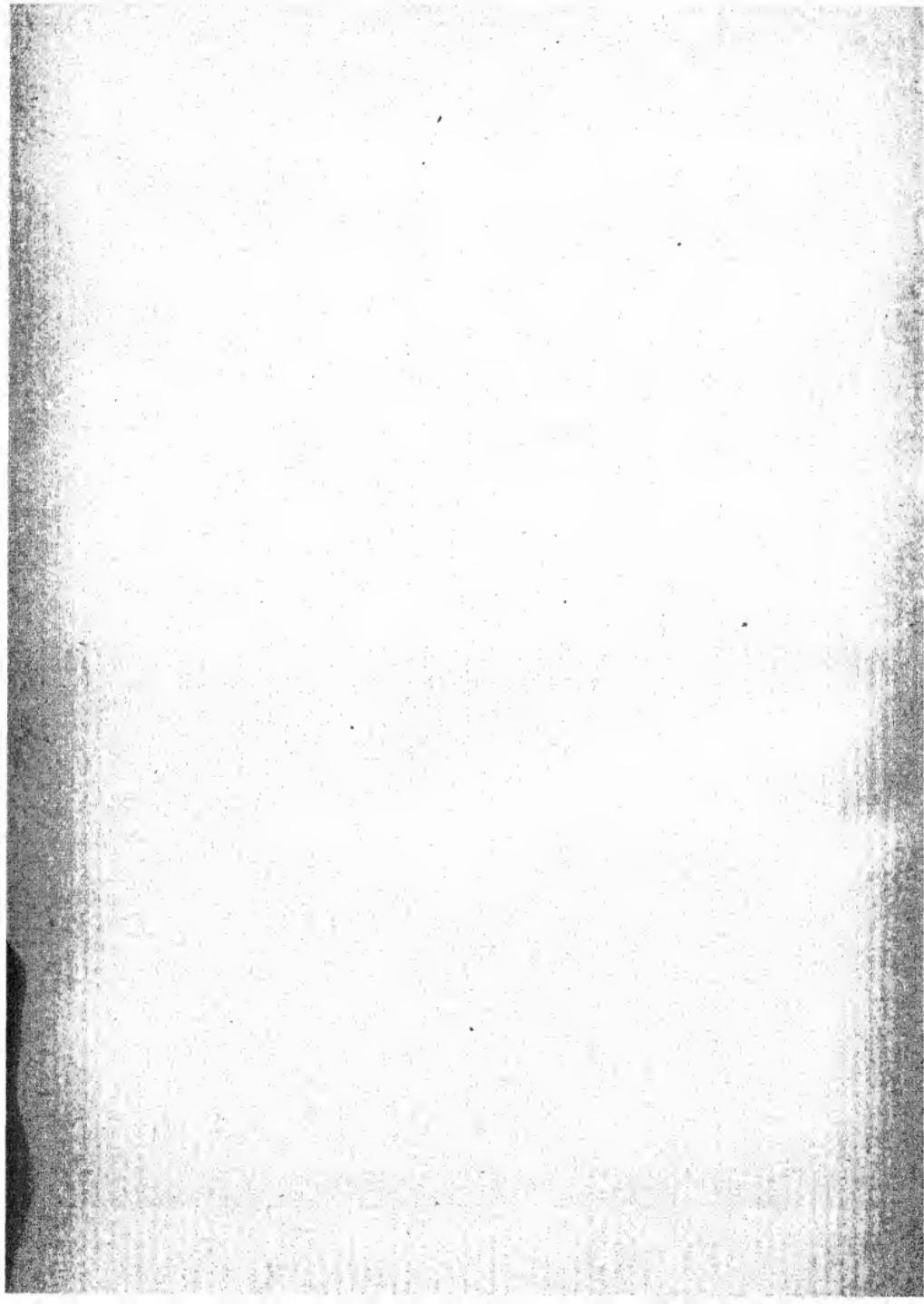
Les premières écoles différaient surtout par leur organisation intérieure et leur règle de vie. Le Mahāsamgha était plus anarchique et l'Église Sthavira plus hiérarchisée. La discussion entre Mahakāśyapa et Purāṇa, le différend entre Yaśas et les moines de Vaiśālī portent exclusivement sur des points de Discipline. Les controverses sur la nature de l'Arhat, c'est-à-dire sur le dogme, n'apparaissent qu'au Troisième Concile. Or les pratiques divisent moins que les croyances. Purāṇa et Mahakāśyapa discutent sans violence ; à Vaiśālī, les deux partis finissent par élire des arbitres ; mais les thèses de Mahādeva provoqueront de la fureur. Il semble que, pendant longtemps, le développement des Écoles rivales n'exclut ni la coopération ni l'harmonie. Une terre

1. D'après Tāraṇātha, p. 271, les Mahāsamghika admettaient que les Sarvāstivādin s'étaient divisés en Mūlasarvāstivādin et Sautrāntika.

2. Le traité de Vasumitra a Vatsaputra ou Vātsiputriya, tandis que les sources palies ont Vajjiputtīya. (Commentaire du *Kathācattu*, p. 8; cf. L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 157, n. 1.) La confusion était aisée entre Vātsī^o et Vajjī^o.

sainte, comme les environs de Sanchi, avec ses soixante *stūpa*, devait être un lieu de pèlerinage où des sectateurs de toute nuance fréquentaient sans heurts. Il est significatif à cet égard que les reliques des apôtres de l'Himavat, fondateurs de la secte Haimavata, fussent conservées dans la région même de Sanchi.

En somme, on aurait tort d'exagérer l'antagonisme qui pouvait exister entre les communautés du Petit Véhicule. Une hostilité assez vive paraît avoir dressé contre les tendances Mahāsāṃghika la plupart des autres sectes. Mais les groupes issus d'une même École ont dû conserver longtemps, indéfiniment peut-être, le sentiment de leur parenté originelle et de leur solidarité.



CHAPITRE V

Les récits du Concile et la formation des Canons.

L'expression usuelle qui sert à désigner les Canons du Petit Véhicule est *tripitaka* « les trois Corbeilles ». Elle est assez ancienne, puisqu'on rencontre le dérivé *trepitaka* dans des inscriptions du I^e siècle de notre ère¹. Antérieurement à la division du Canon en trois *pitaka* : Sūtra-*pitaka*, Vinaya-*pitaka* et Abhidharma-*pitaka*, d'autres classifications ont été en usage. C'est ainsi que *Cullavagga* XI divise les Ecritures en deux fractions : Dhamma et Vinaya sans employer le mot *pitaka* pour désigner l'une ou l'autre.

Entre cette division en deux parties et la classification en trois Corbeilles, les récits du Concile laissent apercevoir au moins un degré intermédiaire. Dans *Cullavagga* XII, c'est-à-dire au récit du deuxième Concile, l'expression Dhamma-Vinaya reparait souvent : elle n'est pas répétée moins de six fois dans un seul passage (XII, 2, 6) ; mais, dans *Cullavagga* XII, 1, 9 et 10, il est dit de Revata qu'il est versé dans la tradition, qu'il a étudié les Agama et qu'il sait

1. Cf. Vogel, *Epigraphia Indica*, VIII, p. 173, 198 ; Bloch, *J. A. S. Bengal*, 1898, 274, 280 ; Stede, *Pali Dictionary*, s. v. *pitaka*.

par cœur Dhamma, Vinaya et Mātikā¹. Ici, Mātikā s'ajoute à Dhamma et à Vinaya ; on n'a pas encore un Abhidharma-pitaka, mais la division est déjà tripartite.

Ce stade intermédiaire est également connu par les récits du Premier Concile. Dans *A-yu wang king*, après la proclamation des Sūtra et du Vinaya, Mahākāśyapa expose lui-même la Sagesse-Mère (Mātikā) et, dans *A-yu wang tchouan*, ce dernier recueil est expressément appelé Mātikā-pitaka².

Que faut-il entendre par Mātikā ? Le *P'i-ni mou louen*, on l'a déjà vu, est une Mātikā du Vinaya. Mais là Vinaya-mātikā ne peut avoir donné naissance à l'Abhidharma-pitaka. Il a donc dû y avoir à côté de la Vinaya-mātikā, une Dharma-mātikā. Reste à chercher pourquoi cette section des Écritures a presque partout disparu et paraît avoir été remplacée par l'Abhidharma-pitaka.

Le *P'i-ni mou louen* est un ouvrage didactique qui mérite d'être considéré comme un *sāstra* (*louen*), parce qu'il contient un abrégé du Vinaya disposé, non pas suivant l'ordre traditionnel et pratique des *vibhaṅga*, mais suivant un plan rationnel et théorique. C'est moins un code qu'un petit traité de jurisprudence ou plus simplement une Table détaillée des matières contenues dans la Discipline. Son caractère didactique et général a dû le faire considérer comme une matrice d'où serait sorti, par un développement analogue à celui de l'embryon, l'ensemble complexe du Vinaya. De là le nom de Mātikā (*mou*, mère) que porte cet ouvrage.

Une partie considérable du Vinaya pali, *Mahāvagga* et

1. Rhys Davids et Oldenberg traduisent « knew by heart the Dhamma, the Vinaya and the Mātikas... ». Le texte a *mātikādhara* et rien n'indique s'il faut entendre *mātikā* au singulier ou au pluriel.

2. Vinaya des Mula, cf. Rockhill, *The life of the Buddha*, p. 160. De même, Dulva, III, 201 a, met en scène plusieurs prêtres de Vaiśāli versés dans *Mdo* (Sūtra), *Dul-sa* (Vinaya) et *Ma-mo* (Mātikā). Cf. *supra*, p. 45.

Cullavagga, est formée de monographies analogues aux sections du *P'i-ni mou louen*. Bien que plus développées, ces monographies ont également un caractère didactique et général; elles supposent une casuistique et sont probablement l'œuvre de théoriciens désireux d'ordonner et de clarifier la masse confuse des règles particulières. Ce résultat n'a dû être obtenu que progressivement. La série des *dhūtaguna* fournit le cadre. C'était une liste de prescriptions auxquelles devaient obéir les solitaires (*āranyaaka*). Les nécessités de la vie en commun ayant singulièrement restreint l'application de ces règles, on groupa autour de chacune d'elles les arrêts particuliers destinés à en tempérer la rigueur¹. On obtint ainsi un tableau des dispositions relatives au logement, à la nourriture, au vêtement, etc. Ce fut la Mātrkā. Tandis que le Prātimokṣa, qui classait les infractions suivant leur gravité, rassemblait pêle-mêle des préceptes de toute sorte, la Mātrkā, où les préceptes étaient classés selon leur nature, permettait de s'orienter plus aisément dans l'étude de la Discipline.

Plus tard, la Règle s'étant beaucoup accrue, les sections de la Mātrkā devinrent des monographies distinctes. Dans le Vinaya pali, l'ancienne Mātrikā a été remplacée par les *khandhaka* répartis en deux sections : *Mahāvagga* et *Cullavagga*. Mais le Vinaya des Haimavata se développe sur un plan particulier et fort instructif, parce que la Mātrkā y est conservée.

Si la Vinaya-Mātrkā était utile pour s'orienter dans l'étude de la Discipline, à plus forte raison devait-on sentir le besoin d'un ouvrage didactique permettant de s'initier à la connaissance du Dharma. Les Sūtra étaient nombreux et divers; il fallait chercher à en condenser l'essentiel dans un

1. Dans mon Mémoire sur *Le Pariniroṇa et les funérailles du Buddha* (Vêtements de religieux, III), j'ai essayé de montrer comment les prescriptions relatives aux vêtements se sont groupées autour de la règle primitive qui prescrivait l'usage du *pāṇsukula*.

texte court. Kaśyapa fait sans doute allusion à un texte de ce genre quand il parle de « l'Essence des Paroles sacrées¹ ». Dans *Fen pie kong tō louen*, les adeptes des sectes étrangères viennent prier Ānanda de leur exposer « le Long et le Court », c'est-à-dire la doctrine développée et résumée². Sous quelle forme se présentait le résumé du Dharma ? Aussi longtemps qu'on respecta scrupuleusement la lettre des Écritures, on se borna sans doute à choisir parmi les Paroles du Maître, les plus significatives : le Dhārapadā est le type des anthologies de ce genre. Mais ce recueil n'est pas un ouvrage didactique et tout y est sur le même plan. Rien n'indique au surplus qu'il ait jamais appartenu à la section des Écritures connue sous le nom de Māṭkā.

La conservation de la Vinaya-Māṭkā des Haimavata est un fait unique dans l'histoire du Canon. Partout ailleurs les traités analogues semblent avoir été remplacés par des textes plus développés. La Dharma-Māṭkā paraît avoir eu le même sort et l'on comprend aisément qu'il en ait été ainsi. La fréquence des discussions philosophiques et le développement doctrinal qui en fut la conséquence caractérisent la période où fut compilé le Canon. Ces controverses, que le Buddha avait sagement évitées, ne furent pas seulement la cause des schismes et des divisions sectaires ; elles expliquent en outre le foisonnement des traités théoriques qui se substituent à la Māṭkā et finissent par former une Corbeille distincte. L'ancienne Corbeille du Dharma se divise dès lors en deux parties, dont la plus récente prétend contenir le Dharma par excellence (*Abhidharma*), la plus ancienne n'étant que le recueil des Sūtra. Déjà, le terme Māṭkā impliquait une idée de supé-

1. *Kia-ye kie kīng, supra*, p. 12.

2. *Supra*, p. 120.

riorité qu'accentua encore le titre nouveau : Abhidharma-pitaka.

Puisque, antérieurement à la répartition en trois Corbeilles, on trouve une division des Écritures en deux parties, il est tentant de poser à l'origine un unique *pitaka* qui se serait scindé en deux, puis en trois¹. Cette conjecture doit être examinée de plus près. Veut-on dire que la notion d'un *pitaka* unique est antérieure à celle d'une pluralité de *pitaka*? L'affirmation reste sans fondement. L'expression *ekapitaka* fait défaut dans les textes et, quand nous trouvons dans les inscriptions l'épithète *peṭaki* appliquée à un religieux, nous ne savons pas s'il faut entendre « qui connaît le ou les *pitaka* ». Mais si l'on prétend qu'à l'origine le Vinaya n'existe pas indépendamment du Dharma, cette opinion semble parfaitement justifiée. Le Vinaya, allégé des monographies qui nous ont paru tardives, n'est qu'un développement du *Prātimokṣa-sūtra*, dont le nom même indique qu'il faisait primitivement partie du Dharma. Le Dharma en tant que « Parole du Buddha » (*Buddhavacanam*) était, par définition, un tout qui comprenait nécessairement les prescriptions du Maître relatives à la Discipline. Mais, avant que le Vinaya ne fût constitué en section distincte, les Paroles du Buddha étaient sans doute déjà classées en diverses collections qui se sont généralement conservées dans les Canons postérieurs.

Les collections du Sūtra-pitaka sont appelées en pali *nikāya* et en sanskrit *āgama*. Dans la majorité des Canons elles étaient au nombre de cinq. Toutefois, les Mulasarvāstivādin et d'autres Écoles n'en ont finalement conservé que quatre. La même tendance à réduire de cinq à quatre le nombre des *nikāya* s'observe même en pali, dans les textes

1. Cette opinion a déjà été formulée par K. E. Néumann, au début de sa traduction du *Majjhima-nikāya* : *Die Reden Gotamo Buddho's*, Leipzig, 1896.

postcanoniques¹. Nous aurons bientôt l'occasion de rechercher les causes de ce changement.

Sur l'ancienneté de la division en cinq *nikāya*, l'épigraphie fournit des indications précieuses. A Sanchi, un religieux est dit *pacanekāyika* (= *pañca-nikāyika*) « versé dans les cinq *nikāya*² ». La même expression apparaît déjà à Barhut³, ce qui nous reporte au II^e siècle avant J.-C. La forme du composé avec *vrddhi* au second élément est inattendue et s'oppose par exemple à celle de *tepiṭaka*. Il n'est pas improbable qu'il y ait eu, antérieurement à *pacanekāyika*, une épithète plus simple **nekāyika* « versé dans les *nikāya* ». A partir d'un ancien *nekāyika*, déjà consacré par l'usage, on aurait construit un composé *pacanekāyika*, comportant allusion à une série nouvelle et probablement plus nombreuse de *nikāya*.

En fait, à en juger par le titre des Collections : *Dirgha* (*Digha*), *Madhyama* (*Majjhima*), *Samyukta* (*Samyutta*), *Ekottara* (*Anguttara*) et *Kṣudraka* (*Khuddaka*), la série des cinq *āgama* ou *nikāya* ne paraît guère homogène. *Dirgha* « long », *Madhyama* « moyen » et *Kṣudraka* « court » procèdent d'un principe de classification qui ne laisse aucun résidu. Si l'on tient compte de la longueur des textes, tous les *sūtra* sans exception peuvent être répartis en trois séries : *sūtra* longs, moyens et courts. Les deux autres, Série mélangée et Série numérique, peuvent être considérées comme superfétatoires ; elles font double emploi avec les premières.

La division du Dharma en trois séries de textes est précisément celle que nous font connaître les inscriptions d'Aśoka. Au début du dernier des *Quatorze Édits*, ce monarque déclare qu'il a fait graver l'exposé du Dharma

1. Cf. Stede, *Pali Dictionary*, s. v. *nikāya*.

2. *Ep. Ind.*, II, 104, n. 66.

3. *Ibid.*, n. 144. Cf. Sylvain Lévi et Chavannes, *Les seize Arhat*, p. 32 du tiré à part.

« sous une forme soit abrégée, soit d'étendue moyenne, soit développée¹ ». On semble généralement admettre que ce qui a été ainsi gravé par ordre du roi Aśoka est le texte des treize édits précédents. Mais on ne voit guère que ces édits aient été rédigés « sous une forme soit abrégée, soit d'étendue moyenne, soit développée² ». Il y a place peut-être pour une autre explication : les quatorze édits sur rocher pouvaient servir de préface à un exposé plus ou moins développé du Dharma, gravé sur des plaques métalliques. Ces plaques auraient été fondues par la suite en vue de récupérer le métal, de sorte qu'il ne subsiste plus aujourd'hui que les inscriptions gravées sur la pierre. On sait qu'après la rédaction des *vibhaṣa*, « le roi Kaniṣka fit graver, sur des feuilles de cuivre rouge, le texte de ces traités, les renferma dans une caisse en pierre soigneusement scellée et bâtit un *stūpa* pour l'y déposer³ ».

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, les Édits sur rocher font allusion, plus de trois siècles avant notre ère, à une triple rédaction du Dharma, analogue à la division de la Loi bouddhique en Collections Courte, Moyenne ou Longue, et cette triple division paraît antérieure à la série de cinq *agama* ou *nikāya* attestée à Barhut dès le II^e siècle.

On entrevoit d'ailleurs la cause de cette transformation. Le Samyukta et l'Ekottara sont formés de textes courts. Ces deux recueils supplémentaires ont dû être créés pour alléger le Kṣudraka devenu trop volumineux. On préleva,

1. Cf. E. Senart, *Les Inscriptions de Piyadasī*, I, p. 322, et Hultzsch, *Inscriptions of Aśoka*, p. 212.

2. Hultzsch (*Inscriptions of Aśoka*, p. liv) est d'avis qu'Aśoka avait en vue trois séries de textes : les édits de Rūpnāth, etc. (forme abrégée), les édits sur rocher de Dhauli et Jaugada (étendue moyenne) et la série de Girnār, etc. (étendue développée). Mais on ne peut dire que Dhauli soit d'étendue moyenne par rapport à Girnār. Quant aux inscriptions comme celle de Rūpnāth, elles ont un tout autre objet que celui des Quatorze Édits et il ne pouvait par conséquent venir à l'esprit d'Aśoka de qualifier leur contenu au moyen du mot *samkṣipta*.

3. Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Stan. Julien, I, p. 178.

d'une part, les textes qui pouvaient se grouper autour d'un nom propre ou qui se rapportaient à une classe de personnages : ce fut le Sañyukta. On réunit d'autre part la Collection numérique (Ekottara ou Aṅguttara) en rangeant les *sūtra* suivant le nombre des éléments (*dharma*) qu'ils contiennent.

La classification même des *nikāya* est un indice favorable à l'hypothèse d'une segmentation du Kṣudraka. La grande majorité des écoles énumère d'abord Dirgha et Madhyama et en dernier lieu Kṣudraka. Entre Madhyama et Kṣudraka s'insèrent les deux Collections adventices détachées, croyons-nous, de la dernière, mais l'ordre où elles se présentent n'est pas constant. Les Sthavira, Mahīśasaka, Mahāsaṃghika, nomment d'abord Sañyukta, puis Ekottara. Inversement les Dharmaguptaka et les Haimavata placent Ekottara avant Sañyukta. Quant aux Mūlasarvāstivādin, dont la classification est singulièrement aberrante, puisqu'ils n'ont plus que quatre agama, ils nomment d'abord le Sañyukta suivi du Dirgha, du Madhyama et de l'Ekottara¹. On entrevoit donc un ordre ancien fixé par la tradition : Dirgha, Madhyama, Kṣudraka. L'insertion d'éléments nouveaux dans cette série a rompu l'ancienne uniformité ; les Dharmaguptaka et les Haimavata, si semblables à bien des égards, s'accordent ici dans le détail et s'opposent aux Sthavira et aux Mahīśasaka ; les Mūlasarvāstivādin ont largement innové en accordant au Sañyukta la première place.

La classification des *sūtra* en trois séries : Longue, Moyenne et Courte suppose des textes de longueur très inégale. En fait, l'écart est considérable entre un récit comme le *Mahāparinibbāna-sutta* du *Dīgha-nikāya* et tel *sūtra* court qui tient en quelques lignes. La question se pose de savoir si un récit du premier type est un véritable

1. Cf. *Les seize Arhat*, p. 32.

sūtra. Le *Mahāparinibbāna-sutta* se résout à l'analyse en un certain nombre de *sūtra* courts encadrés, suivant l'ordre décroissant, dans une Relation du dernier voyage du Buddha, le tout servant de préambule à un récit de la mort et des funérailles du Maître, dont le noyau est un autre *sūtra* court conservé dans le *Samyutta-nikāya*¹. Le plus long *sutta* du *Dīgha* n'est donc en définitive qu'une collection de *sūtra* courts enrobés dans un récit comparable au texte en prose où sont incluses les *gāthā* des *Jātaka*. Avons-nous le droit de généraliser et de poser à l'origine, antérieurement à tout *sūtra* long, une série de *sūtra* courts ?

Le mot *sūtra*, qui primitivement avait un sens restreint, a pris en dernier lieu une signification très élargie. Dans les Canons divisés en trois Corbeilles, *sūtra* désigne tous les textes qui constituent le *Sūtra-pitaka*. Mais les diverses écoles gardent le souvenir d'un temps où le Dharma était divisé en neuf ou douze *avīga*, les *sūtra* ne formant qu'une seule de ces catégories. A cette époque, un *sūtra* était un sermon commençant par un exposé numérique : « Il y a *n* *dharma*... Quels sont les *n*? » *n* désignant un nombre défini d'éléments. Suivait l'énumération de ces éléments en autant de sentences parallèles; enfilées comme les grains d'un rosaire, d'où le nom de *sūtra* « fil »². De tels *sūtra* abondent dans l'*Ekottara* par exemple. Ils sont courts par définition, l'énumération n'allant guère au delà d'une ou deux dizaines. A ce stade de l'évolution, l'expression *sūtra* long est contradictoire. On ne dut songer à classer les *sūtra* suivant leur longueur qu'à une époque plus tardive, quand ces sermons s'agglomérant pour former des compositions plus longues, le mot *sūtra* tendit à désigner tout discours religieux, quelle qu'en fût la forme.

1. Cf. *Le Parinirvāna et les funérailles*, I et II.

2. Cf. *Le Parinirvāna et les funérailles*, p. 60.

Si, dans la classification des Écritures en neuf ou douze *aṅga*, le mot *sūtra* garde un sens plus restreint et plus archaïque que dans l'expression *Sūtra-pitaka*, il est à présumer que la classification en un certain nombre de *aṅga* est plus ancienne que la division en trois *pitaka*. Cette induction, qui trouvera confirmation dans la suite de ce chapitre, est déjà étayée par le fait que le mot *aṅga*, désignant une subdivision des textes sacrés, est commun aux Canons védique, jaina et bouddhique tandis que les *pitaka* ne peuvent guère avoir été empruntés à une tradition aussi ancienne. Il importe donc de rechercher quels principes ont présidé à la répartition des Écritures en « sections » ou *aṅga*.

En pali, la liste des *aṅga* est la suivante :

suttaṁ geyyāṁ veyyākaraṇāṁ gāthā udānaṁ itivuttakanā jātakāṁ abbhutadhammāṁ vedallām.

Dans cette énumération, certains termes comme *vedalla* sont obscurs ; d'autres, comme *gāthā* ou *geyya*, qui ont le plus souvent une valeur très générale, sont peut-être pris ici comme le mot *sutta* lui-même, avec une signification restreinte qu'il serait utile de préciser.

Pali *geyya*, auquel correspond *geya* en sanskrit, désigne, suivant la définition traditionnelle¹, « des ouvrages écrits en un langage mesuré » et cette définition est bien ce que fait prévoir le sens du mot : *geya* signifie « fait pour être chanté ». Peut-on préciser davantage ? *Geya* est synonyme de *giti* « chant », mot qui désigne en outre une variété de mètre du genre *āryā* ; il est possible que *geya* ait désigné, au sens étroit, une variété de chants écrits en vers du genre *āryā*. Cette opinion est d'autant plus probable que, dans la littérature canonique, *gāthā* signifie également « vers chanté »². On voit mal comment *geya* et *gāthā*, pris au sens

1. Cf. Burnouf, *Introduction*, II^e éd., p. 46.

2. Cf. Burnouf, *Introduction*, p. 50.

le plus large, auraient pu servir à distinguer deux catégories différentes de textes. Il semble donc qu'à l'origine *geya* et *gāthā* aient désigné des morceaux versifiés dans des mètres différents. Qu'entendait-on exactement par *gāthā* ?

Dans la recension du *Chandah sāstra* de Piṅgala, par Halayudha, ce dernier intercale plusieurs vers¹, dont l'un est fort important parce qu'il oppose à certains mètres sanskrits les formes prákrites correspondantes :

sūryasuto 'rkaphalasamaścandraśutaśchandataḥ sa-
manuyāti yathā/
skandhakam āryāgītir vaitāliyam ca māgadhi gāthā
'ryāḥ//

« (Saturne), le fils du Soleil, est pareil au Soleil par son influence. Mercure s'accorde volontiers (avec une autre planète avec laquelle il est en conjonction) ; de même l'*āryāgīti* et le *skandhaka*, le *vaitāliya* et la *māgadhi*, l'*āryā* et la *gāthā* (se correspondent respectivement). »

Comme l'indique le commentateur Bhaṭṭotpala, *skandhakam* est le nom prákrit du mètre sanskrit *āryāgīti*; *māgadhi* ou *māgadhikā* correspondent de la même manière à *vaitāliyam* et *gāthā* à *āryā* :

saṃskrte yā 'ryāgītih sā prákrite skandhakam, saṃs-
krte yad vaitāliyam sa prákrite māgadhikā, saṃs-
krte yā 'ryā sā prákrite gāthā.

Geyya et *gāthā* du pali désignent probablement, dans la liste des *āṅga*, non des « chants » ou des stances en mètre quelconque, mais deux collections comprenant principalement des morceaux versifiés dans un mètre déterminé. *Geyya* pouvait correspondre au mètre *gīti* ou *āryāgīti* et *gāthā* serait le nom prákrit et pali du mètre correspondant à l'*āryā* sanskrite.

1. *Chandas*, 4, 32 ; cf. *Bṛhat samhitā*, chap. civ, vers 54.

Le troisième mètre, auquel Halāyudha fait allusion : *vaitāliya*, correspond précisément à un autre *aṅga* : *vedalla*. Ce terme pali, dont on n'a fourni jusqu'ici aucune explication satisfaisante, est sans doute une forme moyenne-indienne apparentée à *vaitāliya* et caractérisée par la sonorisation du *t* intervocalique¹.

Si *vedalla* pali s'apparente à skr. *vaitāliya*, le nom de cet *aṅga* correspond également au prâkrit *veyāliya*, qui est le nom d'une section du Canon jaina². Il est vrai que les textes 43 et 44 du *Majjhima-nikāya*, qui portent le titre de *vedalla*, ne contiennent aucun élément métrique³. Il est possible que cet élément ait disparu ; de telles amputations interviennent fréquemment dans la transmission des plus anciens textes et *Cullavagga XI*, en offre un exemple typique : toutes les parties versifiées ont été éliminées et notamment les nombreuses stances qui accompagnent encore dans divers *sūtra* l'épisode de Gavāmpati⁴. Toutefois, de nombreuses stances *vaitāliya* sont encore éparses dans le *Sūtra-pitaka*. Une étude méthodique de ces fragments serait d'une grande utilité pour la connaissance de la métrique et de la littérature bouddhiques pendant la période magadhienne : il est significatif en effet que *māgadhikā* soit le nom prâkrit du mètre correspondant au *vaitāliya* sanskrit.

1. Skr. *rāitāliya*, nom d'un mètre, de même que *rāitālika* « barde », paraissent dérivés de *cetāla*. Ce dernier mot, qui désigne en skr. un être démoniaque, signifie plutôt, en pali, une variété de magie (Cf. Stede, *Pali Dictionary*.) La forme moyenne-indienne *vedalla* se rattache sans doute à *cetāla* par l'intermédiaire d'un dérivé **vaitālyā* analogue à *vaitāliya*. La correspondance *ll = ly*, l'abrévement de *ā* devant une géminalée et la sonorisation de *t* intervocalique sont constants en moyen-indien.

2. Weber, *Indische Studien*, XVI, p. 261.

3. Buddhaghosa rattache au *cedallam* non seulement les sutta 43, 44 du *Majjhima*, mais encore *Samunadiṭṭhi*, *Sakkapañha*, etc. (Cf. *Samantapāśādika*, I, p. 28-9). Comme les commentateurs ont évidemment oublié le sens du mot *vedalla*, il ne faut peut-être pas attacher trop d'importance aux renseignements qu'ils fournissent concernant la composition de cet *aṅga*. Cf. Stede, *Pali Dictionary*, s. v. *vedalla*.

4. *La Légende de l'Empereur Açoka*, p. 34 et suiv.

En somme, des neuf *aṅga* énumérés en pali, *geyya*, *gāthā* et *vedalla* devaient sans doute leur nom au mètre des morceaux qui les composaient. *Udāna* et *itiuttaka*, si on en juge par le contenu des recueils qui portent encore ces noms, devaient être également des *aṅga* versifiés. On sait en outre que les *Jātaka* sont classés d'après le nombre des stances qui en constituent la partie fondamentale. Ainsi s'affirme la prédominance de l'élément métrique dans la plus ancienne rédaction des Écritures. Ceci ne veut pas dire que la prose en fut absente. Toutefois, pendant longtemps et pour un grand nombre de textes, celle-ci dut être un simple commentaire, utile, voire même indispensable à l'intelligence des stances, mais n'ayant ni la fixité ni l'autorité de ces dernières.

Aussi longtemps que l'enseignement du Maître ne fut pas fixé par écrit et que sa transmission fut exclusivement orale, la Loi (Dharma) ou Parole du Buddha (*Buddhavacanam*) dut s'adapter à la récitation en prenant une forme mnémonique. La concision du vers, sa noblesse et surtout l'aide qu'il apporte à la mémoire expliquent suffisamment la préférence accordée à la poésie dès les premiers temps du Bouddhisme. L'étude du nom des *aṅga* nous a montré que les mètres *aryā* et *vaitālyā* étaient d'un usage courant. Le *sloka* était aussi très fréquemment employé si l'on en juge par la place qu'il occupe dans cette ancienne anthologie : le *Dhammadāpa*. Il est présumable enfin que certains *sūtra* étaient rédigés dans une langue rythmée, intermédiaire entre la prose et les vers et abondante en répétitions.

La nécessité de préciser ou d'amplifier le sens des Paroles Saintes obligea les Maîtres de la Loi à compléter le Dharma par un commentaire oral : ce fut l'*Artha*, le Sens. Ce commentaire était d'autant plus nécessaire que des textes composés au Magadha et dans les régions voisines présentaient nécessairement des obscurités pour les convertis des autres provinces. D'abord spontané et éminemment variable

suivant les maîtres et les écoles, le commentaire tendit à son tour à se fixer et à devenir matière d'enseignement, soit qu'on voulût ainsi retenir la doctrine d'un maître éminent, ou fixer la jurisprudence en conservant les arrêts d'un casuiste réputé, soit qu'on voulût garder le souvenir d'une tradition contemporaine du Buddha. L'emploi de l'écriture contribua naturellement à préserver et à immobiliser ces récits en prose : gloses, anecdotes, développements de toute sorte qui finirent par constituer une véritable littérature en pali, en sanskrit, etc...

Mais bientôt, le Commentaire, mieux adapté que le Dharma lui-même aux nécessités des temps nouveaux, acquit une autorité qui balança celle de la Loi. Or, sur bien des points, l'opinion des maîtres récents était différente de celle des premiers docteurs. Le Buddha, par exemple, avait manifesté sa répugnance pour une réglementation minutieuse. Mais, dans les couvents, les formes nouvelles de la vie monastique exigeaient un développement considérable de la Règle. Comment faire taire les opposants, les conservateurs qui prétendaient s'opposer au progrès en citant la Parole du Maître ? Il fallait donner à l'Artha une autorité équivalente à celle de l'ancien Dharma, autrement dit incorporer dans la Loi une partie des développements secondaires. Ce fut, au dire des chroniqueurs, l'œuvre du Premier Concile. D'après la tradition, cette assemblée codifia les Écritures, c'est-à-dire qu'elle réunit tous les textes devant être considérés comme Parole du Buddha, et elle les ordonna en un certain nombre de Collections. En outre, et ce point mérite d'être précisé, elle incorpora au Dharma une certaine proportion d'Artha.

Il est en effet de toute évidence que, dans un *sūtra* commençant par ces mots : « Ainsi j'ai entendu. Une fois le Buddha demeurait à... », le cadre même du récit ne peut avoir été prononcé par le Buddha. Si cet Artha est devenu Parole Sainte, c'est qu'il a été récité par Ānanda et

approuvé par le Concile. De même pour le Vinaya; les arrêts ou décisions attribués au Buddha sont encadrés dans un récit qui relate en quelles circonstances ils ont été prononcés, et la valeur de cet Artha tient au fait qu'il a été incorporé au Dharma par le Conclave. La distinction entre le Dharma et l'Artha est d'ailleurs explicitement formulée dans plusieurs Relations du Premier Concile.

Dans le Vinaya des Mahāśāṃghika (cf. *supra*, p. 210), Ānanda recommande aux bhikṣu d'interrompre sa récitation, si ce qu'il dit n'est pas conforme à la Loi et n'est pas conforme au Sens. Dans le Vinaya des Mahīśāsaka (cf. *supra*, p. 143 et 146), Kaśyapa interroge Upali, puis Ānanda sur le Sens (*artha*) du Vinaya et des Sūtra, sans doute parce que la tâche du Concile consiste à incorporer cet *artha* au *dharma* préexistant. Dans la stance III du *Kia-ye kie king*, Mahākāśyapa recommande aux Arhat de ne pas entrer dans le *nirvāṇa* avant d'avoir composé le Sens (*artha*)¹. Dans le même récit, Mahākāśyapa distingue dans l'ensemble des Paroles Sacrées qui vont former les Écritures (*king*) : d'une part, le Sens (*artha*) et d'autre part l'Essence de la Loi.

'Dans les Relations du Concile, les deux termes *dharma* et *artha* sont à peu près dans le même rapport que *śruti* et *smṛti* chez les Brahmanes. *Śruti* désigne les textes sacrés, *smṛti* la tradition confiée à la mémoire. Incorporer au *dharma* une certaine quantité d'*artha*, c'était, pour parler comme les Brahmanes, éléver une portion de *smṛti* à la dignité de *śruti*. On comprend dès lors qu'Ānanda commence sa récitation par les mots : *evam me śrutam*. Cette formule sacramentelle, qui précédera désormais chaque texte sacré², signifie que toutes les parties de ce texte,

1. Pour d'autres mentions du Sens dans le *Kia-ye kie king*, cf. *supra*, p. 4, 6.

2. Cf. *supra*, p. 230. « Désormais tout Sūtra, tout Vinaya, tout Abhidharma doit commencer par ces mots : C'est ainsi que j'ai entendu une fois... »

qu'elles soient sorties ou non de la bouche du Buddha, doivent être tenues pour sacrées et canoniques. Ceci est encore un indice de l'empîtement des idées brahmaniques sur la plus ancienne doctrine bouddhique.

L'opposition entre le *dharma* et l'*artha* n'est pas uniquement dogmatique; elle est également formelle. Aux premiers siècles, nous l'avons vu, la Parole du Buddha tendait à se cristalliser en vers ou du moins en langage rythmé. Le commentaire, par contre, est en principe en prose. Toutefois, ce contraste, si marqué qu'il ait été au début, n'a pas tardé à s'atténuer et même à disparaître. Parfois, comme dans certaines pièces du *Sutta-nipāta*, le récit où s'encadre l'ancien *dharma* s'est modelé sur lui et a pris la même forme métrique. Plus souvent, l'ancien noyau versifié traduit, remanié, recouvert par des apports successifs en prose et en vers, n'est plus reconnaissable et toute trace en est effacée.

L'envalissement progressif des Collections canoniques par l'*artha* où domine la prose permet d'expliquer plusieurs faits et notamment la disparition des *geyya*, *gāthā*, *vedalla* en tant que sections distinctes. Du moment où la prose y devenait prépondérante, le nom même de ces *ariya* cessait d'être intelligible. Ils ont dû être disloqués de bonne heure et leurs débris rajeunis ont été grossir des Collections plus neuves et plus appréciées. La section *vedalla* a même subi dans certains cas un *avatar* plus curieux encore : le titre, qui avait cessé d'être compris, a été remplacé, dans la nomenclature non palie, par *caipulya*, qui désigne les *sūtra* largement développés.

L'accroissement continu des textes et la composition de récits en prose ou mi-partie prose et vers sont également susceptibles d'expliquer l'apparition d'un genre nouveau : l'*avadāna*, qui prend dans certaines sectes un développement considérable et finit, de même que l'*upadeśa*, par constituer un *ariya* distinct. L'*avadāna* est un récit épique

ou légendaire, tandis que l'*upadeśa* est un exposé didactique; dans l'un et l'autre genre s'accuse un des traits caractéristiques de l'*artha*.

A mesure qu'augmentait la proportion des passages en prose insérés dans les textes, les différences entre ces derniers s'atténuaient et la classification en *āṅga* perdait peu à peu de sa valeur. En même temps, on prenait l'habitude de faire entrer dans un même cadre des éléments très divers : *sūtra* courts, épisodes narratifs, vers chantés, *jātaka*, etc.. Le *Parinibbānasutta* du *Dīgha-nikāya* est sans doute l'un des plus anciens modèles de ce genre nouveau auquel on donne le nom de *sūtra* (pali *sutta*) bien qu'il s'agisse d'un ensemble fort complexe, très éloigné des courts *sūtra* primitifs¹. De tels ensembles, comprenant des morceaux qui pouvaient être rattachés à des *āṅga* différents, débordaient l'ancienne classification des textes sacrés. Quand les *sūtra* se furent multipliés et que l'emploi généralisé de la prose contribua à répandre une teinte uniforme sur toutes les compositions, la division en *sutta*, *geyya*, etc..., tomba en désuétude et fut remplacée par une classification fondée sur la longueur des textes. Au lieu d'*āṅga*, on eut alors des *nikāya* ou *āgama* et le mot *sūtra*, cessant de désigner un *āṅga* déterminé, en vint à signifier la Corbeille du Dharma tout entière : *Sutra-pitaka*.

Toutefois, certains Canons conservèrent longtemps le souvenir de l'ancienne classification. C'est ainsi que les Relations du Premier Concile contenues dans le Vinaya des Dharmaguptaka et dans le *P'i-ni mou louen*, lorsqu'elles énumèrent les textes du Kṣudraka-āgama, mentionnent une série de sections qui correspondent aux *āṅga* primitifs. De même, c'est dans le *Khuddaka-nikāya* pali que se retrouvent les recueils correspondant aux *āṅga* : *Jātaka*,

1. Cf. *supra*, p. 341.

Itivuttaka, Udāna, Apadāna. Ces faits confirment nos vues concernant l'évolution des Canons bouddhiques. Le *dharma* ne comprenait guère au début que des textes courts, répartis en diverses sections ou *anīga*, suivant leur forme ou leur contenu. Plus tard, par juxtaposition des morceaux primitifs et incorporation de développements en prose, forme et contenu tendent à s'unifier tandis que certains textes s'allongent. On détache alors la Collection Longue et la Collection Moyenne de la masse primitive, qui prend désormais le nom de Collection Courte et comprend ce qui reste des anciens *anīga*. Il n'est donc pas inattendu de retrouver les débris de ceux-ci dans les *Kṣudraka-āgama* ou *Khudakka-nikāya*.

Plus tard, le développement de l'enseignement scolaistique et l'emploi généralisé de l'écriture favorisèrent grandement la multiplication des textes et leur allongement, surtout pendant la période cachemirienne¹. Il en résulta que la Collection Courte cessa doublement de mériter son titre : certains morceaux qui en faisaient partie, comme les derniers *jātaka*, étaient plus longs que certains *sūtra* de la Collection Longue ; d'autre part, bien qu'allégée par le retrait des Mélanges (*Samyukta*) et de la Collection Numérique (*Ekottara*), la Collection Courte était devenue plus volumineuse que les Collections Longue ou Moyenne. Malgré cette contradiction choquante entre le titre et la longueur de la Collection dite Courte, de nombreuses sectes conservèrent toujours l'ancien nom. Mais des novateurs cherchèrent une appellation plus conforme à la réalité : la Collection Courte fut promue du rang d'*āgama* ou *nikāya* à celui de « Corbeille » et devint le *Samyukta-pitaka* (*Tsa-tsang*).

Dans les traductions chinoises de textes bouddhiques, l'ancien titre : *Kṣudraka-āgama* et le nouveau : *Samyukta-*

1. *La Légende de l'Empereur Aśoka*, p. 15.

piṭaka sont généralement rendus tous deux par *Tsa-tsang* et cette expression est calquée sur Samyukta-piṭaka « Corbeille Mélangée ». La raison s'en laisse aisément deviner. La partie du Canon ainsi désignée dut être connue d'abord en Chine par son nom récent : Samyukta-piṭaka, pour lequel on forgea l'équivalent *Tsa-tsang*. Puis, quand les traducteurs chinois connurent l'ancien nom : Kṣudraka-āgama, ils constatèrent sans peine que, malgré la différence des titres, les contenus étaient équivalents et ils conservèrent le plus souvent pour nommer la Collection Courte l'expression *Tsa-tsang* qui leur était familière.

La transformation de la Collection Courte en une Corbeille distincte marque un moment important dans l'histoire du Canon. Elle eut pour résultat de réduire de cinq à quatre le nombre des *āgama* et de porter de trois à quatre le nombre des *piṭaka*. Cette double conséquence est plus importante qu'il ne paraît tout d'abord. C'est, en effet, un trait caractéristique des constructions de l'esprit indien que l'architecture en est souvent déterminée par des considérations numériques. La croyance à la valeur mystique du nombre joue un grand rôle dans les spéculations bouddhiques. J'ai indiqué ailleurs la place qu'occupe dans l'histoire de la pensée indienne la numération vigésimale¹. Dans l'Inde préaryenne, comme chez de nombreux peuples peu avancés en civilisation, les noms de nombre fondamentaux désignaient tout ou partie du corps humain : cinq est la main, vingt est l'homme tout entier qui possède vingt doigts. Plus tard, les progrès de l'arithmétique obligent à créer une unité supérieure à vingt : on emploie alors quatre-vingts et le facteur quatre tend à devenir prépondérant².

Les Bouddhistes durent croire de bonne heure à l'effica-

1. Cf. *La numération vigésimale dans l'Inde*, dans *Roesnik Orientalistyczny*, t. IV, p. 230 et suiv.

2. Cf. *La numération vigésimale dans l'Inde*, ibid.

cité singulière du nombre quatre, si l'on en juge par la fréquence, l'ancienneté et la noblesse des tétrades : quatre vérités saintes, quatre *rddhipāda*, quatre *smṛtyupasthāna*, quatre rois des *deva*, quatre *Cakravartin*, quatre Buddha, etc... Le passage de cinq à quatre *āgama* et de trois à quatre *piṭaka* ne pouvait laisser indifférente l'âme inquiète des croyants. La conviction de ceux qui avaient foi dans la sainteté des tétrades dut emprunter à cette circonstance une nouvelle force. Il importe donc d'examiner si la division en quatre parties tendit à se généraliser dans toutes les Écoles et dans toutes les branches du Canon¹.

Dans le Canon pali, la série des cinq *nikāya* s'est maintenue pendant longtemps et l'on peut dire qu'elle est restée en usage jusqu'à nos jours. Toutefois, dans certains textes tardifs, comme le commentaire du *Brahmajāla-sutta*, le *Khuddaka-nikāya* change de nom et devient le *Khuddaka-gantha*. Il cesse alors d'être considéré comme le cinquième *nikāya* et peut être classé avec l'*Abhidhamma*. Il y a donc eu, dans certains milieux de l'École des Thera, une tentative pour réduire de cinq à quatre le nombre des *nikāya*. Ici encore, la Collection Courte, bien que non érigée en Corbeille distincte, a été détachée du Sutta-piṭaka.

Un changement analogue s'observe chez les Mūlasarvāstivādin. Le Vinaya de cette secte, au chapitre du Concile, énumère quatre *āgama* et non cinq². Dans une autre partie du même Vinaya, l'original sanskrit mentionne seulement quatre *āgama*³.

La tendance à réduire à quatre le nombre des Collections

1. Il est possible de rattacher au même mouvement d'idées les variations que nous avons déjà constatées dans le nombre des *Sthavira*. Les Mahāsāṅghika, si conservateurs, ont encore trois *Sthavira*, tandis que, chez les Sarvastivādin, le nombre est porté à 4 et à $2 \times 4 = 8$ chez les *Sthavira*.

2. *Les seize Arhat*, p. 36-37.

3. *Dīcyācādāna*, p. 333, l. 10 et suiv.

du Sūtra-piṭaka, si elle ne se développe pas partout avec la même ampleur, est du moins attestée dans des Écoles aussi différentes que celles des Thera et des Mulasarvāstivādin. Il reste à examiner si cette tendance a affecté les autres piṭaka.

La composition du Canon des Haimavata est connue par la Relation du Premier Concile conservée dans le *P'i-ni mou louen*¹. Le tableau suivant indique la classification des textes sacrés dans cette École :

I. Vinaya-piṭaka	1) <i>Prātimokṣa</i> des <i>bhikṣu</i> 2) <i>Prātimokṣa</i> des <i>bhikṣunī</i> 3) <i>Kaṭhina</i> , etc. 4) <i>Mātrkā</i> 5) <i>Ekottara</i>
II. Sutra-piṭaka	1) <i>Dirgha-āgama</i> 2) <i>Madhyama</i> ^o 3) <i>Ekottara</i> ^o 4) <i>Samyukta</i> ^o 5) <i>Kṣudraka</i> ^o
III. Abhidharma-piṭaka	1) <i>Saṃprashnaka-vibhaṅga</i> 2) <i>Apaṃprashnaka-vibhaṅga</i> 3) <i>Samgraha</i> 4) Correspondances 5) Lieux.

Ainsi, dans chacune des trois Corbeilles, les divisions sont au nombre de cinq. Ce plan est probablement ancien. On a déjà vu que la série des cinq *nikāya* du Sūtra-piṭaka est attestée à Barhut et à Sanchi. La quintuple division du Vinaya-piṭaka est conforme à l'usage de deux Écoles qui sont parmi les plus anciennes : celle des Thera et celle des Mahīśasaka.

1. Cf. *supra*, p. 177 et suiv.

Le rameau Dharmaguptaka qui paraît s'être détaché assez tard de la branche Haimavata présente, dans l'agencement des textes sacrés, une innovation qui ressort du tableau suivant :

I. Vinaya-piṭaka	1) <i>Prātimokṣa</i> des <i>bhikṣu</i> 2) <i>Prātimokṣa</i> des <i>bhikṣunī</i> 3) <i>Khandhaka</i> 4) <i>Ekottara</i>
II. Sūtra-piṭaka	1) <i>Dirgha-āgama</i> 2) <i>Madhyama</i> 3) <i>Ekottara</i> 4) <i>Samyukta</i> 5) <i>Kṣudraka</i>
III. Abhidharma-piṭaka	1) Avec difficultés 2) Sans difficultés 3) <i>Samgraha</i> 4) <i>Samyukta</i> 5) Lieux.

Si l'on ne considère que les deux dernières Corbeilles, le Canon des Dharmaguptaka est exactement composé comme celui des Haimavata : même division en cinq sections qui se correspondent d'un Canon à l'autre et sont énumérées dans le même ordre. Seul diffère le Vinaya-piṭaka. La Māṭṛkā des Haimavata, c'est-à-dire le texte même dont nous possédons une traduction chinoise sous le titre de *P'i-ni mou louen*, a été supprimée par les Dharmaguptaka et le nombre des divisions du Vinaya a été ainsi réduit à quatre. Cette innovation est mise en lumière par le nom donné à la traduction chinoise du Vinaya des Dharmaguptaka : *Sseu fen liu* signifie « la Règle en quatre parties ».

Le schéma ci-dessus du Canon des Dharmaguptaka est emprunté au Vinaya de cette secte¹. Il est possible de

1. Cf. *supra*, p. 187 et suiv.

montrer que ce Canon a subi certaines modifications, postérieurement à la rédaction de la « Règle en quatre parties ». Nous possédons, en effet, dans la préface d'un des *āgama* traduits en chinois, l'inventaire d'un Canon qui ne peut être que celui des Dharmaguptaka et qui présente néanmoins des différences importantes avec celui qui est décrit dans le *Sseu fen liu*.

Le *Tch'ang a-han'* est la traduction chinoise d'un Dirgha-*āgama* dont la provenance exacte n'a pas encore été déterminée. La préface donne la composition du Canon auquel appartient cet *āgama* :

Vinaya-piṭaka	en quatre parties et dix récitations.
Abhidharma-piṭaka	en quatre parties et cinq récitations.
Sutra-piṭaka	comprenant quatre <i>āgama</i> .

La série des *piṭaka* commence par le Vinaya et cette Corbeille est en quatre parties. Ces deux traits caractérisent le Canon des Dharmaguptaka. Le *Tch'ang a-han'* pourrait donc être la traduction chinoise d'un des *āgama* de la secte Dharmaguptaka. Nous avons déjà signalé l'importance de cette secte en Chine ; il n'y aurait pas lieu d'être surpris si l'unique Dirgha-*āgama* traduit en chinois avait été emprunté au Canon des Dharmaguptaka.

La traduction chinoise du *Tch'ang a-han'* est due à la collaboration de Buddhayaśas et de Tchou Fo-nien pendant les années 412 et 413. Dans le même temps¹, ces deux hommes firent paraître le *Sseu fen liu* ou Vinaya des Dharmaguptaka. Publiés par les mêmes personnes, Vinaya et *āgama* appartiennent probablement au Canon de la même École et cette probabilité apparaît voisine de la certitude quand on sait comment travaillaient Buddhayaśas et Tchou Fo-nien.

1. Tripit., éd. Tok. XII, 9.

2. En 410, d'après certaines sources ; entre 408 et 413, suivant d'autres. (Cf. P. C. Bagchi, p. 203-204.) La seconde tradition est la plus vraisemblable.

Buddhayaśas, *śramaṇa* du Ki-pin, expliquait ~~出~~ le texte que Fo-nien, originaire de Leang-tcheou, rédigeait en chinois. Finalement, la traduction était revisée et corrigée par un lettré chinois¹. Une œuvre comme le *Tch'ang a-han* était due à la collaboration de trois personnes.

Le chinois étant très différent des langues indo-aryennes, on avait recours à des religieux indiens qualifiés pour interpréter les textes originaux, et, au besoin, pour les paraphraser. Si Buddhayaśas fut jugé digne d'expliquer le *Sseu fen liu* et le *Tch'ang a-han*, ces deux textes devaient, par conséquent, faire partie d'un Canon unique, celui de la secte à laquelle appartenait ce religieux.

Ce fait admis, il en découle des conséquences qui ne se contredisent qu'en apparence. Le récit du Premier Concile dans le Vinaya des Dharmaguptaka suppose un Canon différent de celui qui est décrit dans la Préface du *Tch'ang a-han*. Ce sont deux Canons d'une même secte considérée à deux moments successifs de son histoire. On a déjà vu que, dans plusieurs Écoles, le nombre des *āgama* ou *nikāya* était passé de cinq à quatre et celui des *pitaka* de trois à quatre. Des transformations analogues s'observent dans le Canon des Dharmaguptaka. Les sections, qui étaient primitivement au nombre de cinq dans chacune des trois Corbeilles du Canon des Haimavata, se sont peu à peu réduites à quatre dans la branche Dharmaguptaka : tout d'abord, c'est le Vinaya qui, en perdant sa *mātrkā*, devient un traité en quatre parties ; plus tard, le même plan se généralise dans les trois Corbeilles et l'on trouve également un Abhidharma-pitaka en quatre parties et un Sūtra-pitaka comprenant quatre *āgama*. Cette unification était réalisée antérieurement à la rédaction de la Préface du *Tch'ang a-han*, c'est-à-dire avant 413.

Il reste une difficulté assez sérieuse. On conçoit qu'après

1. Préface du *Tch'ang a-han*.

une refonte de l'Abhidharma, les matières de ce *pitaka* aient pu être distribuées dans un cadre plus restreint; mais comment expliquer qu'un des cinq *āgama* anciens ait disparu? Sur ce point, la Préface du *Tch'ang a-han* est catégorique; elle énumère seulement quatre *āgama*: Ekottara, Madhyama, Samyukta et Dirgha. Force est bien d'admettre que le Kṣudraka a disparu. Il n'est peut-être pas impossible de le retrouver.

La *Relation sur la durée de la loi énoncée par le grand Arhat Nandimitra* est, nous l'avons vu, un texte sacré du Grand Véhicule qui se rattache à la tradition de l'École Dharmaguptaka. Les Écritures y sont classées comme suit. Tout d'abord, un Bodhisattva-pitaka formé lui-même d'un recueil de *sūtra*, d'un Vinaya et d'un Abhidharma appartenant tous au Grand Véhicule. Puis, trois autres Corbeilles appelées Śrāvaka-pitaka, parce qu'elles correspondent aux trois *pitaka* du Petit Véhicule, à savoir : 1^o) *Sutra-pitaka* comprenant cinq *āgama* : Dirgha, Madhyama, Ekottara, Samyukta, Kṣudraka; 2^o) *Vinaya-pitaka* en quatre parties : Bhikṣu-prātimokṣa, Bhikṣuni-prātimokṣa, Sūtravibhaṅga, Ekottara; 3^o) *Abhidharma-pitaka* avec les divisions traditionnelles dans l'École Dharmaguptaka (*Samgraha*, Six Questions, Correspondances, etc...); auxquelles s'ajoutent un « Éloge en guirlande des Naissances antérieures » (*Jatakamālā*) et l'« Éloge en guirlande des Pratyekabuddha (Pratyekabuddhamālā¹?).

On observe avant tout une innovation capitale : un nouveau *pitaka*, celui des Bodhisattva, s'ajoute aux trois anciennes Corbeilles. Il serait sans doute abusif de ne voir ici qu'une manifestation de la tendance à grouper les textes par quatre. Formé lui-même d'un recueil de *Sutra*, d'un *Vinaya* et d'un *Abhidharma*, le Bodhisattva-pitaka balance à lui seul les trois Śrāvaka-pitaka. Son importance se

1. *Les seize Arhat*, p. 20.

justifie par l'ampleur du mouvement mahāyānistre : il représente la nouvelle Loi qui complète l'ancienne sans l'abolir.

Un autre trait remarquable du Canon décrit dans la *Relation de Nandimitra* est que la Collection des *Jātaka*, qui, dans la plupart des Canons, est une pièce essentielle du Kṣudraka-āgama, en est ici détachée et fait partie de l'Abhidharma-piṭaka. Le cinquième āgama est donc, pour ainsi parler, en décomposition. Ses éléments se dispersent et quelques-uns des plus importants sont attirés par l'Abhidharma qui est, ne l'oublions pas, le prolongement du Sutra-piṭaka. Ce procès devait logiquement aboutir à la fusion de l'Abhidharma et du Kṣudraka-āgama. Pour l'auteur de la Préface du *Tch'ang a-han*, la transformation est achevée : il n'existe plus que quatre āgama ; le Kṣudraka est complètement résorbé. De même, dans le Commentaire du *Brahmajalasutta* en pali, le Khuddaka-nikāya est rattaché à l'Abhidharma-sous le nom de Khuddaka-gantha.

Bien qu'il appartienne certainement à une secte mahāyānistre, le Canon décrit dans la *Relation de Nandimitra* se classe donc, à certains égards, dans une position intermédiaire entre les Canons décrits dans le *Sseu fen liu* et dans la Préface du *Tch'ang a-han* qui sont deux Collections du Petit Véhicule. La raison s'en laisse aisément deviner. Pour les adeptes du Grand Véhicule, la partie essentielle du Canon est le Bodhisattva-piṭaka ; c'est elle qui se développe et s'enrichit sans cesse. Les Śrāvaka-piṭaka sont au contraire négligés ; ils ont ainsi plus de chances de conserver certains traits relativement archaïques.

En somme, la tendance à former des tétrales se manifeste inégalement dans les rédactions successives du Canon Dharmaguptaka. Le mouvement s'amorce dans le *Sseu fen liu* par la suppression de l'ancienne Mātrkā, ce qui a pour effet de réduire à quatre le nombre des divisions du Vinaya. Mais le cinquième āgama tarde davantage à disparaître : dans la

Relation de Nandimitra, il semble déjà condamné ; la Préface du *Tch'ang a-han* l'omet complètement et divise également en quatre la Corbeille de l'Abhidharma. Le tableau suivant fait ressortir les phases principales de cette transformation :

Canon des Haimavata :	Sutra-pitaka en cinq divisions.
	Vinaya-pitaka en cinq divisions.
	Abhidharma-pitaka en cinq divisions.
Canon des Dharmaguptaka : (d'après le <i>Sseu fen liu</i>).	Vinaya-pitaka en quatre divisions.
	Sutra-pitaka en cinq divisions.
	Abhidharma-pitaka en cinq divisions.
Fraction mahayānistre de l'École Dharmaguptaka (<i>Relation de Nandimitra</i>).	Bodhisattva-pitaka Śravaka-pitaka : Sutra en cinq divisions. Vinaya en quatre divisions. Abhidharma (? divisions).
Fraction hinayānistre de l'École Dharmaguptaka (<i>Préface du Tch'ang a-han</i>).	Sutra-pitaka en quatre divisions. Vinaya-pitaka en quatre divisions. Abhidharma-pitaka en quatre divisions.

Quand on connaîtra mieux l'Abhidharma, on apercevra sans doute que la division en quatre sections marque un moment important dans l'histoire de cette Corbeille. « Dhar-

makirti, écrit M. Stcherbatsky, fut l'auteur de sept traités logiques... Ce chiffre de sept traités philosophiques, dont l'un fondamental et six supplémentaires, semble indiquer que Dharmakirti prétendait à supplanter par ses œuvres les traités philosophiques (*abhidharma*) du Bouddhisme primitif, car les écoles du Hinayāna possédaient aussi, chacune, sept traités philosophiques, dont l'un principal, exposant le corps de la doctrine, et six dénommés « six pieds », « supplémentaires »¹. Le nom de *pāda* « pied » appliqué aux traités philosophiques ne rappelle-t-il pas le temps où ces traités étaient au nombre de quatre? On sait que *pāda* désigne souvent un quartier, la quatrième partie du tout². La division de l'Abhidharma en quatre parties, qui nous était déjà connue par la Préface du *Tch'ang a-han*, a donc pu être, à certaine époque, un trait commun à divers Canons.

On aurait tort, d'ailleurs, de se représenter la croyance à la valeur mystique du nombre quatre comme un phénomène général, ayant déterminé une sorte d'engouement dans toutes les sectes bouddhiques. En raison de son ancienneté, la quintuple division dut garder des partisans dans les milieux conservateurs et l'attachement au passé paraît même avoir provoqué une réaction assez vive contre les tendances nouvelles. Qu'on note, par exemple, dans le Vinaya des Mahāsāṃghika, divisé en cinq parties, le retour fréquent du nombre cinq³. Cette instance n'est-elle pas l'indice d'un parti pris? L'École Mahāsāṃghika paraît avoir conservé longtemps une préférence pour la classification par cinq, car Hiuan-tsang rapporte que les Écritures de cette secte comprennent cinq *piṭaka*: Sūtra-piṭaka, Vinaya-piṭaka,

1. *La Théorie de la Connaissance et la Logique chez les Bouddhistes tardifs*, trad. française, Annales du Musée Guimet, t. XXXVI, p. 3.

2. Dans le même ordre d'idées, rappelons que la Grammaire de Hema-candri est divisée en quatre *pāda*.

3. Cf. *supra*, p. 215 et suiv.

Abhidharma-pitaka, Samyukta-pitaka, Dhāraṇī-pitaka¹.

Il faut sans doute se garder d'attribuer trop d'importance aux spéculations sur la valeur mystique des nombres. D'autres facteurs ont pu déterminer le nombre des *pitaka*. Il n'en reste pas moins que, du moment où l'on admettait plus de trois Corbeilles, des termes comme Samyukta-pitaka ou Bodhisattva-pitaka étaient assez vagues pour qu'on put y inclure des textes de toute catégorie. Les considérations numériques ont donc pu avoir une influence décisive sur le choix entre une série de quatre ou de cinq Corbeilles.

Des innovations comme la création d'un Bodhisattva-pitaka pouvaient même se concilier avec la triple division du Canon. Ainsi le *Ta pei king*², bien qu'évidemment mahayānistre, ne connaît que trois Corbeilles : Śrāvaka-pitaka, qui correspond apparemment aux anciennes Corbeilles Pratyekabuddha-pitaka et Bodhisattva-pitaka, dont nous ignorons le contenu. A ce cadre restreint et numériquement archaïque s'oppose la division en huit Corbeilles qui caractérise le Canon dont faisait partie le *P'ou sa tchou tai king*³. Résolument novateurs, les compilateurs de ce Canon paraissent avoir renchérit sur la quadruple division qui était en usage dans certaines sectes : ils ont créé deux tétrales de Corbeilles.

Si rapide, si incomplet qu'il soit, cet exposé des Canons mahayānistes laisse du moins apercevoir l'insuffisance des théories qui ont prévalu jusqu'ici dans la science européenne. On s'est longtemps représenté le Grand Véhicule comme une École unique qui se serait d'abord développée dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde, d'où elle se serait répandue en Asie Centrale et en Extrême-Orient. Ce serait une

1. Cf. *supra*, p. 284.

2. Cf. *supra*, p. 124.

3. Cf. *supra*, p. 125.

subdivision du « Bouddhisme du Nord ». Mais le prétendu « Bouddhisme du Nord » n'est qu'une expression géographique. Il apparaît déjà aux esprits avertis, comme une gerbe de sectes très diverses orientées vers le Nord, l'Est ou l'Ouest, et voici qu'en y regardant mieux chaque secte se résout à son tour en deux parties distinctes : l'une mahāyānistre, l'autre hinayānistre. Sans doute, on ne saurait nier l'existence d'aspirations, de grands dogmes communs à toutes les fractions mahāyānistes ; mais ces tendances convergentes ne doivent pas faire méconnaître l'éloignement des groupes originels. L'analyse des Canons nous l'a révélé : il n'y a pas eu seulement un Grand Véhicule issu de l'École Sarvāstivādin ; on peut aussi parler, jusqu'à un certain point, d'un mahāyānisme *dharma-guptaka*, d'un mahāyānisme *maha-samghika*, etc... Cette constatation, outre son évident intérêt historique, a l'avantage de permettre, sur bien des points, une interprétation nouvelle et plus exacte des documents et des faits.

Rendant compte en 1920 de l'ouvrage de N. J. Krom et T. van Erp sur Barabudur, M. Finot écrivait dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*¹ : « L'opinion courante veut que ce bouddhisme (celui de Barabudur) soit celui des Mula-Sarvāstivādins et elle s'appuie sur le témoignage de Yi-tsing, qui prétend que dans les îles du Sud le Mula-sarvāstivāda-nikāya est adopté à peu près partout (*Record*, p. 10). Or tous les faits connus contredisent cette assertion : ce n'est pas le Hinayāna des Mula-sarvāstivādins ou d'une autre école qui dominait dans ces pays : c'était le Mahāyāna. Le même Yi-tsing, parlant du Champa, déclare, dans les termes les plus précis, que les bouddhistes de ce pays appartiennent en majorité au Sammiti-nikāya, un petit nombre au Sarvāstivāda (*ibid.*, p. 12). Ces deux écoles font partie du Hinayāna : or s'il est un fait bien établi, c'est que

1. B.E.F.E.-O., tome XX, p. 146-147.

le bouddhisme du Champa était celui du Mahāyāna : tous les témoignages épigraphiques concordent à cet égard. »

La contradiction entre les témoignages de Yi-tsing et l'épigraphie n'est qu'apparente. Elle semble inexplicable aussi longtemps qu'on fait du Mahāyāna une dix-neuvième secte, étrangère au dix-huit sectes hinayānistes. Mais toute difficulté disparaît du moment où l'on admet l'existence d'un mahāyānisme *sarvāstivādin* et d'un mahāyānisme *sammitiya*, c'est-à-dire de fractions dont le Canon était formé d'une ou plusieurs Corbeilles conformes à la doctrine du Grand Véhicule et de plusieurs Śrāvaka-pitaka appartenant en propre aux Mūlasarvāstivādin ou aux Sammitiya¹.

D'autres témoignages des pèlerins chinois, qui semblaient incompréhensibles, sont désormais susceptibles d'une interprétation correcte. Hiuan-tsang, au chapitre xi de ses *Mémoires*, rapporte des informations qu'il a recueillies sur Ceylan. Désireux d'en utiliser un fragment, M. Sylvain Lévi et Ed. Chavannes se sont heurtés à ce qu'ils appellent « des difficultés véritablement désespérées² ». Hiuan-tsang commence par rappeler que le Bouddhisme fut introduit à Ceylan par Mahendra. « Dès lors, on y pratiqua une foi sincère; il s'y trouvait des centaines (édition de Corée; une centaine, d'après les autres éditions) de couvents, et vingt milliers de moines. Tous se conformaient aux règles de l'école Chang-tso (Sthavira) du Grand Véhicule. Deux cents ans après la venue de la religion bouddhique, chacun s'arrogant le droit de fonder une secte spéciale, il se constitua deux écoles : la première se nomme l'École qui demeure dans le

1. Les différences constatées entre la traduction plastique de certaines légendes sculptées à Barabudur et la version scripturaire des mêmes *acādāna* dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin ne saurait faire obstacle à cette interprétation. Les variantes peuvent être dues à l'imagination de l'artiste. D'autre part, le folklore d'une secte est une matière instable et un même Canon pouvait contenir deux versions distinctes d'une même histoire.

2. *Les seize Arhat*, p. 47.

Mo-ho-p'i-ho-lo (Mahāvihāra-vāsin); elle rejette le Grand Véhicule et pratique la petite doctrine; la seconde s'appelle l'École qui demeure dans le A-pa-ya-k'i-li (Abhayagiri-vāsin); dans son étude elle réunit les deux Véhicules et développe grandement les trois Corbeilles. » Sylvain Lévi et Chavannes font suivre ce passage du commentaire suivant : « Tout le monde sait que l'école des Sthavira n'a rien de commun avec le Grand Véhicule; l'expression qu'on rencontre dans les *Mémoires* : « l'école Chang-tso du Grand Véhicule » est donc inexplicable et inintelligible. » Il n'y a rien d'inintelligible : Hiuan-tsang admettait, à tort ou à raison, que le Bouddhisme avait d'abord été représenté à Ceylan par une fraction mahāyānistre de la secte Sthavira¹. Au surplus, cette interprétation est nettement confirmée par le contexte : l'auteur spécifie, en effet, que la secte est actuellement divisée en deux groupes, l'École du Mahāvihāra, qui rejette le grand Véhicule, et celle de l'Abhayagiri, qui réunit les deux Véhicules².

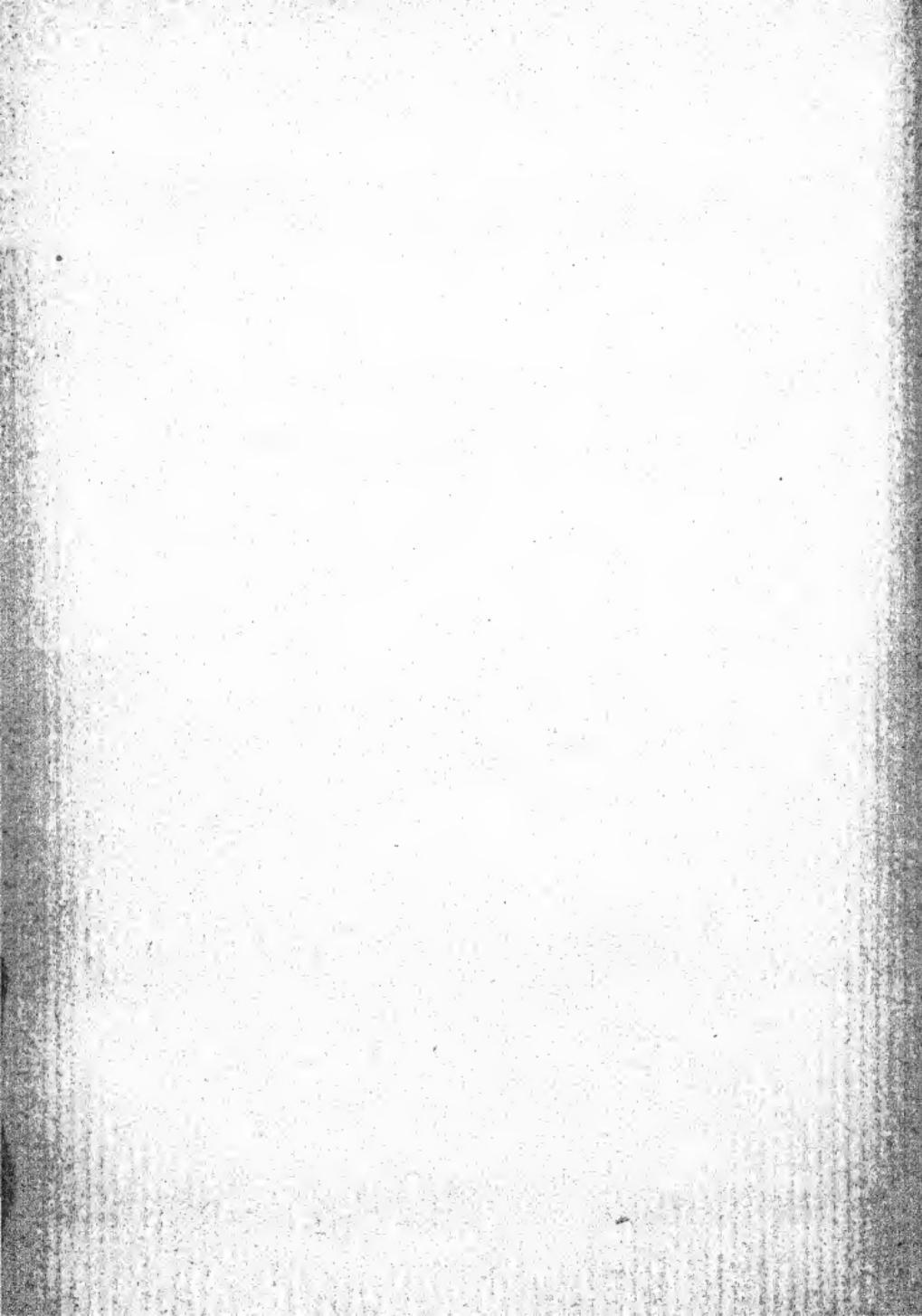
Enfin, Paramārtha énumère dans son commentaire sur le *Samayabhedā*³ un certain nombre de *sūtra* du Grand Véhicule qui appartiennent en même temps à la secte Mahāsāṃ-

1. L'existence d'une fraction mahāyānistre de la secte Sthavira est encore susceptible d'expliquer un fait troublant de l'histoire des Canons bouddhiques en Chine. On sait (cf. Pelliot, dans *J. Asiatique*, 1923, I, 162, et Pr. Ch. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, p. 407) que deux ouvrages, aujourd'hui perdus, furent traduits en chinois, entre 483 et 486, par un religieux des Pays Occidentaux dont le surnom : Mahāyāna ne pouvait s'appliquer qu'à un adepte du Grand Véhicule. L'un de ces ouvrages avait pour titre *T'a-pi-li liu*, c'est-à-dire Vinaya des Sthavira. Il s'agissait peut-être du Vinaya compris dans le Canon des Sthavira mahāyānistres.

2. Les variantes que présentent le *Che kia fang tche* et la Vie de Hiuan-tsang ne prouvent rien contre le témoignage de ce dernier : ces deux textes dérivent ici des *Mémoires* et ils ne sauraient permettre d'établir que le voyageur chinois n'a pas voulu dire ce qu'il a dit si nettement. D'ailleurs, les *Mémoires* de Hiuan-tsang signalent dans divers royaumes indiens des « religieux de l'école Sthavira qui se rattachent au Grand Véhicule » (trad. St. Julien, II, p. 92, 140, 154, 165. Cf. Watters, *On Yuan Chwang*, II, p. 188, 198, 234, 241, 258).

3. Citation *Bukkyōdaijii*, p. 2619, cf. Rahder, *Daśabhūmikasūtra*, p. xxviii.

ghika : *Avataṃsaka*, *Nirvāṇa*, *Śrimālādevīśiṃghanāda*, etc. Allons-nous prétendre que Paramārtha se trompe à son tour, que l'École Mahāsaṃghika est une secte du Petit Véhicule et que les textes mahāyānistes lui sont, par conséquent, étrangers ? Mieux vaut évidemment renoncer à une théorie qui nous met sans cesse en conflit avec les meilleures autorités.



CONCLUSION

Dans son commentaire sur l'*Avalambana-sūtra*¹, le patriarche chinois Tsong mi distingue cinq Véhicules : celui des hommes, des dieux, des Auditeurs, des Pratyekabuddha et des Bodhisattva. Chacun de ces Véhicules conduit ceux qui l'utilisent à des buts plus ou moins lointains. Le « Véhicule des hommes » fait dépasser les trois mauvais séjours : enfers, séjour des *preta*, condition animale, et fait parvenir à la condition humaine. Le « Véhicule des dieux » fait atteindre au monde supraterrestre. Le « Véhicule des Auditeurs » et celui des Pratyekabuddha font dépasser les trois mondes et atteindre à la condition d'Arhat ou de Pratyekabuddha, c'est-à-dire au *nirvāna* avec ou sans résidus². Enfin, le « Véhicule des Bodhisattva » conduit à l'*Anuttara-bodhi*, qui est l'autre rive du Grand *Parinirvāna*³.

1. Nanjio, n° 1601 ; Tripit. éd. Tōk., XXX, 4, p. 2 a, col. 11.

2. Il semble que le Pratyekabuddha ait été conçu sur le modèle de l'Arhat du Petit Véhicule.

3. Rien ne permet de dire exactement à quelle époque le mot *nirvāna* entre dans l'usage religieux. Nous croyons que, s'il était employé pendant la première période, il était alors synonyme de *brahma-loka*. Pour l'identité *brahma* = *nirvāna*, cf. Senart, *Album Kern*, p. 104. M. Stcherbatsky (*The conception of Buddhist Nirvāna*, p. 4, note 1) affirme que cette tendance ne vaut que pour le nirvāna mahāyāniste. Nous croyons plutôt que le Mahāyāna reproduit sur ce point la thèse du Bouddhisme primitif. M. Stcherbatsky lui-même semble tout près de l'admettre en d'autres parties du même ouvrage lorsqu'il écrit (p. 51) : « Mahāyānistic tendency seems to have manifested itself very early in the Buddhist schools. »

Le « Véhicule des Bodhisattva » est ce qu'on nomme habituellement Mahāyāna ou « Grand Véhicule ». Le « Véhicule des Auditeurs » et celui des Pratyekabuddha correspondent au Hinayāna ou « Petit Véhicule ». Les deux autres n'ont pas de noms dans notre terminologie courante, parce que la science européenne les a fâcheusement négligés.

On admet à bon droit que le Hinayāna est antérieur au Mahāyāna, mais la plupart des auteurs confondent Petit Véhicule et Bouddhisme primitif. Il convient au contraire de séparer nettement ces deux notions. Le Canon des Thera, qui est le mieux connu des Canons hinayānistes, est très loin des origines. Aucune collection de textes sacrés n'a été conservée sans altération et c'est pourquoi le Bouddhisme primitif est encore si mal connu.

Il est probable que, pendant la période la plus ancienne, celle qui s'étend au moins jusqu'à la fin du règne d'Aśoka, *svarga* et *brahma-loka* sont des termes synonymes. Parvenir au séjour céleste, au monde de Brahmā, tel était le but du fidèle. Il y parvenait d'abord en observant les défenses, puis en pratiquant les actes excellents et la méditation correcte, c'est-à-dire grâce aux deux Véhicules des hommes et des dieux. Plus tard seulement, on a imaginé des buts toujours plus reculés : *Nirvāṇa*, avec ou sans résidus, *Anuttara-bodhi*, qu'on atteignait en empruntant des Véhicules plus puissants. Je propose d'appeler Bouddhisme primaire ou primitif celui des deux premiers Véhicules de Tsong mi ; Bouddhisme secondaire celui des deux Véhicules suivants habituellement confondus sous le nom de Hinayāna ; enfin Bouddhisme tertiaire celui des Bodhisattva, c'est-à-dire le Mahāyāna.

On objectera peut-être que, dès la première période, le *svarga* n'a pas dû être conçu de la même manière par tous les fidèles : certains imaginaient sans doute un séjour analogue à la résidence d'un grand roi, tandis que des esprits

plus élevés se représentaient un état de paix et de contentement ineffable. Ces différences ne sont point particulières au Bouddhisme primitif. On en observe du même genre dans le Bouddhisme de toutes les époques et en général dans toute religion un peu épurée.

D'ailleurs la plus ancienne mythologie bouddhique connaît des êtres intermédiaires entre Brahmā, le souverain des dieux, et la multitude des hommes. Ce sont notamment les *yakṣa*, qui habitent les lieux élevés et l'atmosphère, et parmi lesquels on fait parfois figurer Indra lui-même¹. Le Véhicule qui permet de dépasser la condition humaine ne conduit donc pas nécessairement tous les fidèles au même point. L'union avec Brahmā est le but auquel tendent les natures d'élite. De cet idéal, l'expérience mystique et la spéculation métaphysique ont fini par dégager le dogme du *nirvāṇa* absolu.

En opposition avec la doctrine archaïque des Mahāśāṃghika et des Vatsiputriya, qui prêchent la survie dans le *nirvāṇa*, un nouveau système se propage qui proclame l'impermanence de l'âme et la conduit, non plus à l'apaisement dans l'Absolu, mais à l'extinction dans le Néant. C'est la doctrine qui prévaut dans la majorité des Canons hinayānistes.

Le Bouddhisme primitif était une religion de joie, de bienveillance à l'égard de tous les êtres, qui promettait à ses fidèles la félicité du *svarga*. Le Bouddhisme secondaire se propose un idéal d'impassibilité et d'indifférence ; le but est l'anéantissement dans le *nirvāṇa*. Dans l'ancienne doctrine le sensible et humain Ānanda était le Saint par excellence. L'Arhat détaché de tout est le type du saint nouveau. Jadis,

1. Sakka, dans le Canon pali, est souvent appelé *yakkha*. Cf. Jātaka, IV, 4; Majjhima nikāya, I, 253, etc.. A ce stade, les *deca* ne sont que des *yakṣa* supérieurs et le Bouddhisme ne s'écarte pas sensiblement du Jainisme qui prévoit pour l'homme vertueux la renaissance dans la condition de *yakṣa*.

śramaṇa et maîtres de maison étaient étroitement solidaires ; ils communiaient dans les fêtes où se reformait le Mahāsaṃgha. A présent, l'élite vit à part ; le clerc s'écarte du laïc ; la communauté est brisée et dans le *samgha*, qui ne comprend plus que les moines, se développe un esprit hautain, particulariste, favorable aux chicanes des casuistes et aux controverses des métaphysiciens. Monachisme aristocratique et nihilisme athée caractérisent le Bouddhisme secondaire¹.

Cette doctrine, peu faite pour satisfaire la masse des fidèles, provoqua une réaction d'où sortit le Bouddhisme tertiaire ou Mahāyāna. On croit de nouveau à la survie dans le *nirvāṇa*. Les anciennes vertus refleurissent : l'humilité, l'amour des faibles, le zèle apostolique. La perfection stérile de l'Arhat est dédaignée ; on ne se hâte plus d'entrer dans le *nirvāṇa*. L'imagination populaire se réveille ; l'iconographie et la liturgie s'enrichissent ; le panthéon se repeuple. Les aspirations religieuses comprimées par la sèche doctrine hinayānistre se manifestent librement. La spéculation philosophique atteint son plus haut développement dans les Écoles Vijnānavāda et Śunyavāda, tandis que le renouveau de la magie aboutit aux excentricités du tantrisme².

En opposant, comme on le fait ici, Bouddhisme primitif et Petit Véhicule, on s'écarte sans doute des opinions reçues. Néanmoins, cette théorie doit beaucoup aux recherches de Minayeff, de M. L. de La Vallée Poussin et de M. E. Senart. Le premier a bien vu que le dogme de l'Arhat est étranger au Bouddhisme le plus ancien³. M. de La Vallée

1. C'est dans l'École des Sthavira que les tendances nouvelles s'affirmèrent avec le plus de vigueur. D'autres sectes conservèrent longtemps certains dogmes de la doctrine primitive : Mahāsaṃghika et Saṃmitiya continuèrent d'admettre l'existence du moi ; d'après les Sarvāstivādin, il est impossible de dire avec certitude que les quatre fruits s'obtiennent uniquement sous l'habit de *śramaṇa*. Ainsi se perpétuaient dans certains groupes des thèses favorables au renouveau mahāyānistre.

2. Cf. *Les Vidyārāja, contribution à l'histoire de la magie dans les sectes mahāyānistres*, B.E.F.E.-O., XXIII, p. 301.

3. *Recherches sur le Bouddhisme*, trad. franç., p. 216-218.

Poussin a prouvé qu'avant de croire au *nirvāṇa*-néant, on avait cru au *nirvāṇa*-immortalité¹. M. Senart a mis en lumière l'importance de la notion du *svarga* dans les Inscriptions d'Aśoka².

On m'objecte que, dès l'époque la plus ancienne, les clercs croyaient au *nirvāṇa* et que l'Empereur Aśoka parle uniquement du *svarga*, parce qu'il s'adresse non aux religieux, mais aux laïcs. Ces affirmations ne reposent sur aucune donnée certaine. « Les appels d'Aśoka vont à tout son peuple, à la masse des hommes³. » Il est un des plus nobles esprits de son époque; son intelligence et son cœur sont à la hauteur des doctrines les plus épurées. Si les Bouddhistes de son temps avaient cru à un *nirvāṇa* supérieur au *svarga*, il aurait prêché le *nirvāṇa*⁴.

La théorie des trois états du Bouddhisme telle qu'on vient de la résumer s'est dégagée peu à peu de plusieurs monographies portant sur diverses séries de textes : Récits de la fin du Buddha, Chroniques du règne d'Aśoka⁵, Relations du Premier Concile. Chacune de ces séries est assez riche; elles traitent de sujets assez variés; assez d'époques y ont marqué leurs empreintes pour qu'on en puisse dégager des conclusions générales.

Après avoir indiqué à grands traits comment on peut se représenter le développement de la religion bouddhique, il reste à situer dans ce cadre les principaux résultats de l'étude du Premier Concile.

1. *Niccaṇa*, Beuchesne, 1925.

2. *Les inscriptions de Piyadasī*, II, p. 322-323.

3. E. Senart, préface à *La Morale Bouddhique* de L. de La Vallée Poussin, p. vii.

4. Par exemple, dans l'édit de Rūpnāth, Aśoka déclare que les humbles eux-mêmes, s'ils sont zélés, peuvent atteindre au *svarga*. Il aurait dit qu'ils peuvent atteindre au *nirvāṇa*, s'il avait cru que le *nirvāṇa* fut le but suprême.

5. *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, 1923; *La Légende de l'Empereur Aśoka*, 1920.

Pour quiconque étudie la littérature bouddhique telle qu'elle se présente dans les Canons, chaque secte apparaît surtout comme un ordre monacal gardien d'un système philosophique. C'est pourquoi certains auteurs en viennent à refuser au Bouddhisme tous les caractères d'une religion. C'est là sans doute une erreur grave. Le Vinaya et l'Abhidharma, malgré leurs dimensions imposantes, ne doivent pas nous cacher les éléments anciens et fondamentaux. Le bouddhisme fut, dès le principe, une religion et, comme tel, il possédait un calendrier et des fêtes, une mythologie et une cosmologie. Ces éléments essentiels permettent seuls d'expliquer son succès et le développement ultérieur de l'Ordre et de la Doctrine. Pour fleurir et fructifier, l'arbre dut d'abord s'enfoncer profondément dans le sol, c'est-à-dire dans les couches populaires.

Une religion naissante s'organise toujours autour d'un culte et, dans le culte, les fêtes sont probablement l'essentiel. Celles-ci sont des ensembles rituels destinés à maintenir ou à rétablir l'ordre cosmique et social. Elles supposent des représentations collectives du temps, du monde, de la société. A chacune d'elles correspond un récit mythique ou légendaire qui explique les origines de la fête par les actes d'un dieu ou d'un héros. Pour employer un terme indien, l'essentiel dans le Bouddhisme c'est le Dharma, c'est-à-dire ce qui maintient l'ordre cosmique et social. En revendiquant pour le culte la primauté, nous ne faisons que proclamer la priorité du Dharma, c'est-à-dire de la Loi religieuse non encore distincte de la Loi morale. On ne saurait donc s'étonner que le mot Dharma ait pu désigner d'abord l'ensemble des textes sacrés et que, suivant les vues exposées au chapitre v, le Code moral ou Vinaya, puis la Somme philosophique ou Abhidharma se soient tardivement différenciés au sein du Dharma primitif.

Les Relations du Premier Concile sont des documents de premier ordre pour l'étude du Bouddhisme primitif, parce

qu'elles éclairent la nature et la fonction des deux grandes fêtes annuelles. L'Église se développa d'abord dans un pays où le rythme des saisons est produit par l'alternance de la mousson sèche et de la mousson pluvieuse. Dans l'année agricole, de même que dans l'année religieuse, les deux dates critiques sont le commencement et la fin des pluies. A ces dates correspondent deux fêtes destinées à créer un ordre nouveau en provoquant le renversement de la mousson et en mettant la société en harmonie avec la nature. A chaque saison correspond en effet un état particulier du groupe social. Pendant les pluies, les voyages sont presque impossibles ; les errants doivent chercher une demeure fixe, et les sédentaires ne s'éloignent guère des habitations. Le *varṣa* est marqué par une rétraction et la saison sèche par une expansion des groupes humains. Ces influences s'exerçant sur l'homme de temps immémorial, les fêtes bouddhiques du début et de la fin des pluies sont probablement le prolongement de très anciennes fêtes saisonnières fort antérieures à Śākyamuni.

Dans les premiers siècles de l'Église, les religieux étaient errants pendant la plus grande partie de l'année ; ils n'occupaient obligatoirement des demeures fixes que pendant la saison des pluies. Leur vie était étroitement accordée au rythme de la vie paysanne. Du jour où les moines eurent des *vihāra* permanents, le début et la fin des pluies perdirent pour eux de leur importance. La solennité des fêtes saisonnières apparaît ainsi comme un legs du Bouddhisme primitif. Elle caractérise une époque où les religieux étaient encore alternativement errants et sédentaires.

Dès lors, il est possible d'isoler les anciens thèmes autour desquels se sont constituées les Relations du Premier Concile. On raconta d'abord comment, après la mort du Buddha, ses disciples avaient passé à Rajagrha la première saison des pluies : convocation à Rajagrha de tous les fidèles, y compris ceux qui vivent dans les régions supraterrestres ; mort de

Gavāmpati, causée en apparence par l'annonce de la fin du maître, mais qui est en réalité l'équivalent mythique d'un ancien rite destiné à provoquer la première pluie. Pendant la saison pluvieuse, les religieux prêchent la Loi aux dévots qui leur apportent des offrandes. Enfin la clôture du *varṣa* est marquée par une cérémonie de purification. Ānanda, le Gautamide, se dévoue pour le salut de tous; un acte d'accusation est dressé par lequel on le charge de fautes diverses; il s'incline, est chassé, et la communauté entière est ainsi purifiée de ses souillures. A ce stade, la Relation du premier *varṣa* est une sorte d'*avadāna* ou récit légendaire. Destiné à expliquer l'origine des deux grandes fêtes du début et de la fin des pluies par ce qui s'est passé jadis aux premiers temps de l'Église, ce récit repose en dernière analyse sur un mythe prébouddhique : la mort du dieu de la Sécheresse, et sur une cérémonie également antérieure à Śākyamuni : la fête de purification collective par excommunication.

La saison des pluies étant celle qui convenait le mieux pour prêcher la Loi aux maîtres de maisons, les anciennes réunions du *varṣa* comportaient nécessairement des séances consacrées à l'exposé du Dharma devant les fidèles assemblés. Ānanda, qui avait vécu si longtemps dans l'intimité du Maître, était tout désigné pour répéter ses enseignements. A cette période, il ne s'agit pas encore de codifier les textes sacrés. La prédication est un devoir; il faut continuer l'œuvre du Maître et faire tourner la Roue de la Loi.

Mais la littérature sacrée s'enrichit peu à peu. Les légendes se multiplient; les textes s'allongent; de nouveaux sermons attribués au Buddha et aux Saints se transmettent de bouche en bouche. Qui dira ce qui est conforme à l'enseignement du Buddha et ce qu'il faut tenir pour hérétique? Si l'on n'y prend garde, le foisonnement du Dharma conduira l'Église à sa ruine, car il deviendra impossible de distinguer le vrai du faux. Le besoin d'une codification des Écritures commence à se faire sentir.

Cette nécessité s'accroît à mesure que l'Église, s'étendant sur un plus vaste domaine, perd davantage son homogénéité première. A l'Ouest, le Bouddhisme se modifie en s'implantant chez des populations plus profondément aryanisées. Tout d'abord, les influences brahmaïques modifient surtout les mœurs et la constitution de la communauté. Le penchant pour l'ascétisme multiplie les *āranyaka*, observateurs des *dhūtaguna*. Dans les anciennes communautés, l'autorité appartenait à des assemblées guidées par des vieillards débiles. Les brahmaṇes, habitués à dominer, vont donner des chefs à l'Église. Pour empêcher les discordes qui affaiblissent, on codifie les Écritures à la manière des textes védiques. Et, pour donner de l'autorité au Canon, on modifie les anciennes légendes relatives au premier *varṣa* : on déclare que les textes sacrés ont été colligés par un Concile réuni à Rājagrīha, sous la présidence de Mahākāśyapa. La présence à la tête de l'Assemblée de ce brahmaṇe, « le premier de ceux qui pratiquent les *dhūtaguna* », indique que le second état de la légende doit remonter à une époque de l'histoire ecclésiastique marquée par la prépondérance des brahmaṇes et des *āranyaka*.

Mais la création des monastères réduit peu à peu le nombre et l'influence des *āranyaka*. L'idéal ancien de méditation solitaire et de vie rude dans la jungle se plie aux nécessités nouvelles. La règle également se modifie pour s'adapter à la vie monacale. En même temps, l'esprit raisonnable et dialecticien, aiguisé par les discussions avec les brahmaṇes, les hérétiques, les Indo-grecs du Nord-Ouest, se manifeste sous deux formes : un penchant pour les subtilités de la casuistique et un goût marqué pour la spéculation philosophique.

Les nécessités de la vie monacale et le développement de la casuistique donnent naissance au *Vinaya*. D'une part, le *prātimokṣa* s'amplifie par l'introduction de nouvelles décisions et l'incorporation du Commentaire; d'autre part, les nombreuses dérogations à la règle des *dhūtaguna* se classent

dans une série de petits traités sur le vêtement, la nourriture, etc... Le *prātimokṣa*, Code moral, et la série des *dhūtaguṇa*, Règle disciplinaire, sont les deux pôles autour desquels s'organise le Vinaya. Son élaboration est générée par le souvenir des dernières recommandations du Buddha, peu favorable à la multiplication des « défenses mineures et minimes ». Cet obstacle est écarté d'un commun accord et le Vinaya finit par se constituer en Corbeille distincte. A ce mouvement s'attache le nom d'Upāli, qui fut probablement l'un des premiers docteurs de la Discipline. Après la scission des Écritures en Dharma et Vinaya, on modifie en conséquence la Relation du Premier Concile et la récitation du Vinaya est attribuée à Upāli.

Transporté au sein des monastères, l'ancien idéal *āranyaka* ne disparaît point. Bien que ne vivant plus solitaire dans la jungle, l'ancien *yogin* continue d'en imposer ; ses compagnons le vénèrent et l'imitent. A chaque degré de l'extase correspond dès lors, théoriquement, une catégorie de religieux et ainsi se fonde une hiérarchie dont l'Arhat est le sommet. L'Arhat est le saint parvenu au *nirvāna* absolu. Le Concile de Rajagrha devient alors une Assemblée qui ne comprend que des Arhat. Kāśyapa, ancien chef des *āranyaka* et président du Concile, reste le premier des cinq cents Arhat, mais Ānanda, qui représente un idéal périmé, voit sa légende s'obscurcir. Le rite de purification collective qu'était l'expulsion d'Ānanda devient incompréhensible à présent que les membres du Concile sont des saints parvenus à la perfection. On imagine donc que ce disciple fut expulsé, parce qu'il n'était pas encore Arhat.

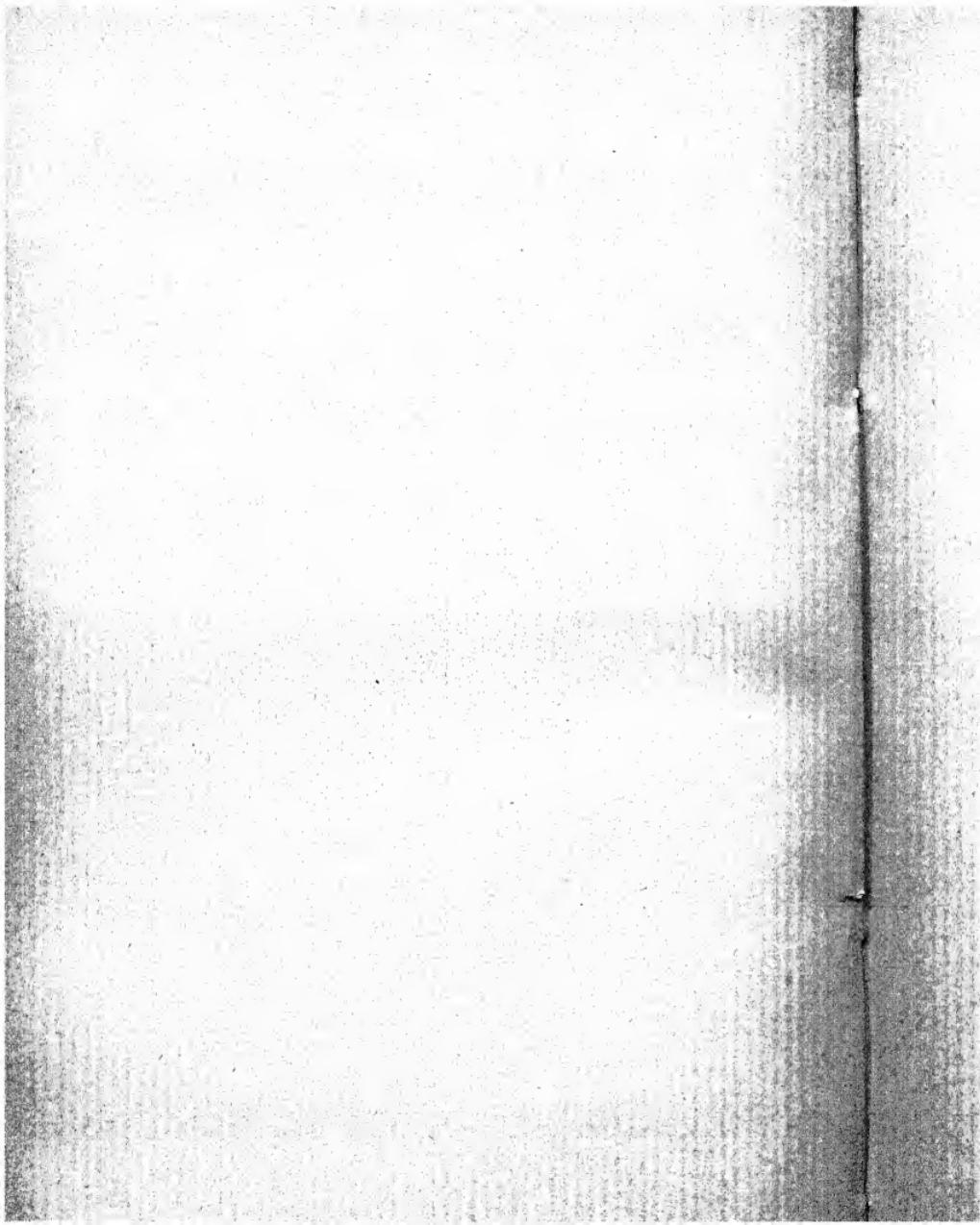
Cependant, l'esprit raisonnable dissout peu à peu l'ancien dogmatisme. Les données de la conscience religieuse sont mises en discussion l'une après l'autre. Tandis que les fidèles de certaines communautés orientales, Mahāsaṃghika, Vātsīputriya et d'autres, continuent d'admettre l'existence du moi et la survie dans le *nirvāna*, d'autres se réfugient dans

un agnosticisme en faveur duquel ils invoquent l'autorité du Buddha; d'autres enfin, qui sont bientôt les plus nombreux et finissent par l'emporter dans la majorité des sectes, affirment l'impermanence des apparences et du moi et l'anéantissement dans le *nirvāna*. Ces désaccords produisent des schismes et les controverses entre les sectes rivales font naître une littérature didactique et apologétique qui se donne tantôt comme une Māṭṭkā, tantôt comme un Dharma supérieur (Abhidharma), tandis que l'ancien Dharma perd son titre et reçoit l'appellation plus modeste de Sūtrapiṭaka. Et, comme pour donner plus d'autorité à la nouvelle Corbeille, on prétend qu'elle a été récitée par le Président du Concile, le Grand Kāśyapa lui-même. Tandis que la compilation du Sūtrapiṭaka, qui comprend les textes les plus anciens, est attribuée au plus ancien saint : Ānanda, les Corbeilles plus récentes sont censées promulguées par des saints nouveaux : Kāśyapa et Upāli.

Plus tard, l'idéal primitif qu'incarnait Ānanda revenant en faveur dans les fractions mahāyānistes, Ānanda retrouve son ancienne popularité. On ajoute alors de nouvelles Corbeilles au Canon, mais on ne cherche point d'autres récitants. C'est Ānanda qui est chargé de composer tous les Piṭaka.

On s'explique dès lors la diversité des Relations du Concile. Autant de sectes ayant un Canon distinct, autant de récits différents. Chaque École entend prouver que son Canon remonte aux origines de l'Église et qu'il a été codifié par l'Assemblée de Rājagrha. Évidemment, ces Relations contradictoires ne sauraient passer pour des procès-verbaux authentiques. Elles n'en sont pas moins précieuses, puisqu'elles contiennent deux catégories de documents : des thèmes légendaires qui remontent aux origines de l'Église et un inventaire du Canon particulier à chaque secte.





ERRATUM

P. 24, l. 24, lire : *So-lo*.

P. 67, l. 30, lire : la nuit.

P. 73, l. 19, lire *tseu* au lieu de *tse* et corriger le caractère chinois correspondant.

P. 99, l. 11, supprimer le » final.

P. 104, n. 1, lire : Dasottara.

P. 113, 115, 240, 241, lire : *Gavāmpādi.

P. 127, l. 25, lire : sept (parties de la) Bodhi.

P. 176, l. 20, lire : Kāsyapa.

P. 218, l. 24, lire : Mahānāman.

P. 239, l. 6, au lieu de : Purṇa, lire : Pūrṇa.

P. 239, 242, au lieu de : « seigneur des bœufs », lire : « seigneur des vaches ».

P. 248, l. 5, lire : de cette étude, il paraît....

P. 259, n. 4, au lieu de : « par des religieux indemnes de toute faute », lire : « par des religieux ayant une faute à expier (*Mahāvagga*, IV, 16, 1) » ; et supprimer la phrase suivante.

P. 317, l. 11, lire : *Dhamma*°.

P. 317, l. 22, lire : *ca yo therō*.

P. 335, n. 1, lire : *pāṇsukūla*.

P. 359, l. 18, mettre un . après Bodhisattva-pitaka.



INDEX

Cet index est divisé en quatre parties : la première donne la liste des auteurs cités ; la seconde est un index des matières ; dans les suivantes sont relevés les mots et noms d'ouvrages indiens et chinois. Cet index a été composé par M^{me} Marcelle Lalou. Je la prie de trouver ici mes respectueux remerciements.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS

BAGCHI (Pr. Ch.). — *Le Canon bouddhique en Chine.*
— Cité p. 133, 169, 221, 355, 364.

BEAL. — *Buddhist Records.*
— Cité p. 282.
— *Le Vinaya des Dharmaguptas.* — Cité p. III.

BLOCH. — Dans J.A.S., Bengal, 1898. — Cité p. 333.

BURLINGAME. — *The act of thruth*, Journ. Royal As. Soc., 1917. — Cité p. 264, 266.

BÜRNHOFF (Eug.). — *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, II^e éd.
— Cité p. 244, 281, 342.
— *Le Lotus de la Bonne Loi.* — Cité p. 15.

CHAVANNES (Ed.). — *Cinq cents contes et apollogues extraits du Tripitaka chinois.* — Cité p. 14.
— *Religieux éminents.* — Cité p. 326.
— *Voyage de Song-Yun,*

B.E.F.E.-O., 1903. — Cité p. 201, 313.
— Dans *T'otung Pao*, 1905.
— Cité p. 16.

CHAVANNES (E.) et PELLIOU (P.). — *Un traité manichéen* (J. As., 1913). — Cité p. 108.

CHILDERS. — *Dictionary of the Pāli language.* — Cité p. 137.

COWELL et NEIL. — Éd. du *Divyāvadāna*. — Cités p. 244.

CUNNINGHAM. — *Bhilsa Topes.* — Cité p. 317.

DE GROOT. — *Le Code du Mahāyāna en Chine.* — Cité p. 326.

DEMIÉVILLE. — *Les versions chinoises du Milindapañha*, B.E.F.E.-O., 1924. — Cité p. 310, 312.

DUROISELLE. — *Rapport sur les antiquités de Birmanie.* — Cité p. 241, 250.

FINOT (L.). — Cité p. 362.

FINOT, PARMENTIER, GOLOU-BEW. — *Le Temple d'Is-varapura.* — Cité p. 245.

FLEET. — Dans J.R.A.S., 1905. — Cité p. 317.

FOUCAUX. — Trad. du *Lalita vistara*. — Cité p. 204, 302.

FRANKE (O.). — *The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesāli as alleged in Cullavagga XI, XII,* (Pali text Society, 1908). — Cité p. III.

FRAZER (J.). — *The scape-goat.* — Cité p. 268, 270, 272-73.

GRANET (M.). — *Danses et légendes de la Chine ancienne.* — Cité p. 248-49, 253.

HILLEBRANDT. — *Ritual-Literatur.* — Cité p. 251-53, 276.

HUAN-TSANG. — *Mémoires*, trad. Stan. Julien. — Cité p. 313, 339, 363-64.

HEERNLE. — Trad. de *Uvacasagadasao.* — Cité p. 294.

HUBER (Ed.). — Trad. du *Sūtrālamkāra.* — Cité p. 14, 57.

HUC (P.). — *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, Paris, 1850, II. — Cité p. 269, 273-74.

HULTZSCH. — *Inscriptions of Asoka.* — Cité p. 339. — Dans J.R.A.S., 1913. — Cité p. 280.

HUNTER. — *Imperial Gaz. of India.* — Cité p. 324.

JULIEN (Stan.). — Trad. des *Mémoires de Hiuan-tsang.* — Cité p. 283, 313, 339, 363-64.

— *Les Avadānas.* — Cité p. 57.

KIRFEL (W.). — *Die Kosmographie der Inder.* — Cité p. 242, 245.

LACÔTE (F.). — *Essai sur Guṇāḍhya et la Brhat-kathā.* — Cité p. 264.

LA VALLÉE POUSSIN (L. DE). — Cité p. II, VI, 119, 310-11. — Cité p. 310.

— *Abhidharmaśā.* — Cité p. 74-75.

— *Councils.* — Cité p. II.

— *Bouddhisme.* — Cité p. 330.

— *Nirvāṇa.* — Cité p. 370-71.

— *Les Conciles bouddhiques.* — Cité p. II, VI, 119, 314.

— *Le traité de Vasumitra.* — Cité p. 325.

LECLÈRE (Adhémar). — *Fêtes civiles et religieuses.* — Cité p. 252.

LEFÈVRE-PONTALIS. — *Notes sur des amulettes sia-*

moïses. — Cité p. 241, 250.

LÉVI (Sylvain). — *Açvaghoṣa* (J. As., 1908). — Cité p. 105.
— *Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūri* (J. As., 1915). — Cité p. 279.

LÉVI (Sylvain) et CHAVANNES (Ed.). — *Les seize Arhat protecteurs de la Loi* (J. As., 1916). — Cité p. III, 90, 283, 326-28, 338, 340, 352, 357, 363-64.
— *Quelques titres énigmatiques* (J. As., 1915). — Cité p. 302.

LEUMANN (E.). — Éd. de l'*Aupapātika sūtra*. — Cité p. 134.
— *Buddhistische Literatur*. — Cité p. 328-29.

LÜDERS. — *Répertoire*. — Cité p. 317.

MAC GOVERN. — *Mon voyage secret à Lhassa*, trad. française de V. Marcel. — Cité p. 274.

MARSHALL (S. J.). — *A guide to Sanchi*. — Cité p. 323.

MASPERO (H.). — Dans B. E. F. E.-O., VI. — Cité p. 77.
— Dans J. As. 1924. — Cité p. 249.

MINAYEFF. — Cité p. 259.

MINAYEFF. — *Recherches sur le Bouddhisme*. — Cité p. II, IV, 276, 294, 370.

MORRIS. — Éd. du *Cariyapitakam*. — Cité p. 261.

NANDARGIKAR (G. R.). — *The Buddha charitam*. — Cité p. 15.

NEUMANN (K. E.), — *Die Reden Gotamo Buddho's*. — Cité p. 337.

OLDENBERG. — *Buddhistische Studien*. — Cité p. II, 285.
— Éd. du *Vinaya* pali. — Cité p. 192.
— *Religion du Veda*, trad. française V. Henry. — Cité p. 245.

OLTRAMARE (P.). — *Théosophie bouddhique*. — Cité p. 314.

PELLIOT (P.). — Auteur de la note 1, p. 77 et de la note 1, p. 125.
— Cité p. vi, 21.
— Dans *T'oung Pao*, 1919.
— Cité p. 129.
— Dans J. As., 1914. — Cité p. 190.
— Dans J. As., 1923. — Cité p. 364.
— *Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān*, par A. Godard, Y. Godard et J. Hackin avec des notes ad-

ditionnelles de P. Pelliot.
— Cité p. 283.

PELLIOT. — *Notes additionnelles à « Deux Itinéraires »* (B. E. F. E. - O., 1904). — Cité p. 201.

PRZYLUSKI (J.). — *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mula-Sarvāstivādin et les textes apparentés* (J. As., 1914). — Cité p. 113, 313.

— *Le Parinirvāna et les suénaillies du Buddha* (J. As., 1918-1920). — Cité p. 63, 67, 86, 134, 291, 311, 335, 341, 371.

— *La légende de l'Empereur Açoka (Açokavadāna) dans les textes indiens et chinois*, Annales du Musée Guimet, t. XXXII, 1923. — Cité p. III, 21, 40, 90, 113, 116, 244, 271, 282, 287, 294, 299, 308, 313, 323, 327, 344, 350, 371.

— *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits et le svayamvara* (J. As., 1924). — Cité p. 264.

— *The legend of Kṛṣṇa Dvaiapāyana at the Bayon* (Year book of oriental art, 1925). — Cité p. 279.

— *La place de Māra dans la mythologie bouddhique*

(J. As., 1927). — Cité p. 221.

PRZYLUSKI (J.) — *La numération vigésimale dans l'Inde* (Rocznik Orientalistyczny, t. IV, p. 230 et suiv.). — Cité p. 351.

— Dans Bul. Soc. Ling., t. XXVI. — Cité p. 250.

RAHDER. — *Dasabhūniskuta-sūtra*. — Cité p. 364.

RHYS DAVIDS (M^{rs}). — Trad. de *Theragāthā*. — Cité p. 296.

— Éd de *Theragāthā*. — Cité p. 246.

RHYS DAVIDS et OLDENBERG. — Trad. du *Vinaya* pali.
— Cité p. 143, 166, 258-59, 302, 334.

ROCKHILL. — *The life of the Buddha*. — Cité p. III, 183, 334.

ROSENBERG (O.). — *Vocabulary*. — Cité p. 1, 6, 12, 15.

SCHIEFNER. — *Eine tibetische Lebensbeschreibung Cākyamuni's* (Mémoires Acad. St-Pétersbourg, VI, 1851, p. 231-332). — Cité p. III.

SCHIEFNER et RALSTON. — Trad. de *Tibetan tales*. — Cité p. 296.

SENART (E.). — Éd. du *Māhvastu*. — Cité p. 262.

SENART (E.). — *Les Inscriptions de Piyadasi.* — Cité p. 339, 371.
 — Préface à la *Morale bouddhique.* — Cité p. 370-71.
 — Dans *Album Kern.* — Cité p. 367.

SKEAT et BLAGDEN. — *Pagan races of the Malay Peninsula.* — Cité p. 248.

SMITH (Helmer). — Cité p. VI, 74.

STCHERBATSKY. — *La Théorie de la Connaissance.* — Cité p. 360.
 — *The conception of Buddhist Nirvāna.* — Cité p. 367.

STEDE. — *Pali Dictionary.* — Cité p. 300, 333, 338, 344.

SUZUKI (T.). — *The first Buddhist Council.* — Cité p. III.

TAKAKUSU. — *A record of the Buddhist religion.* — Cité p. 55, 274, 281, 294, 313, 317, 326.

TARANĀTHA. — *Histoire du Bouddhisme* (trad. Schieffner). — Cité p. 328-29.

VOGEL. — Dans *Epigraphia Indica*, VIII. — Cité p. 333.

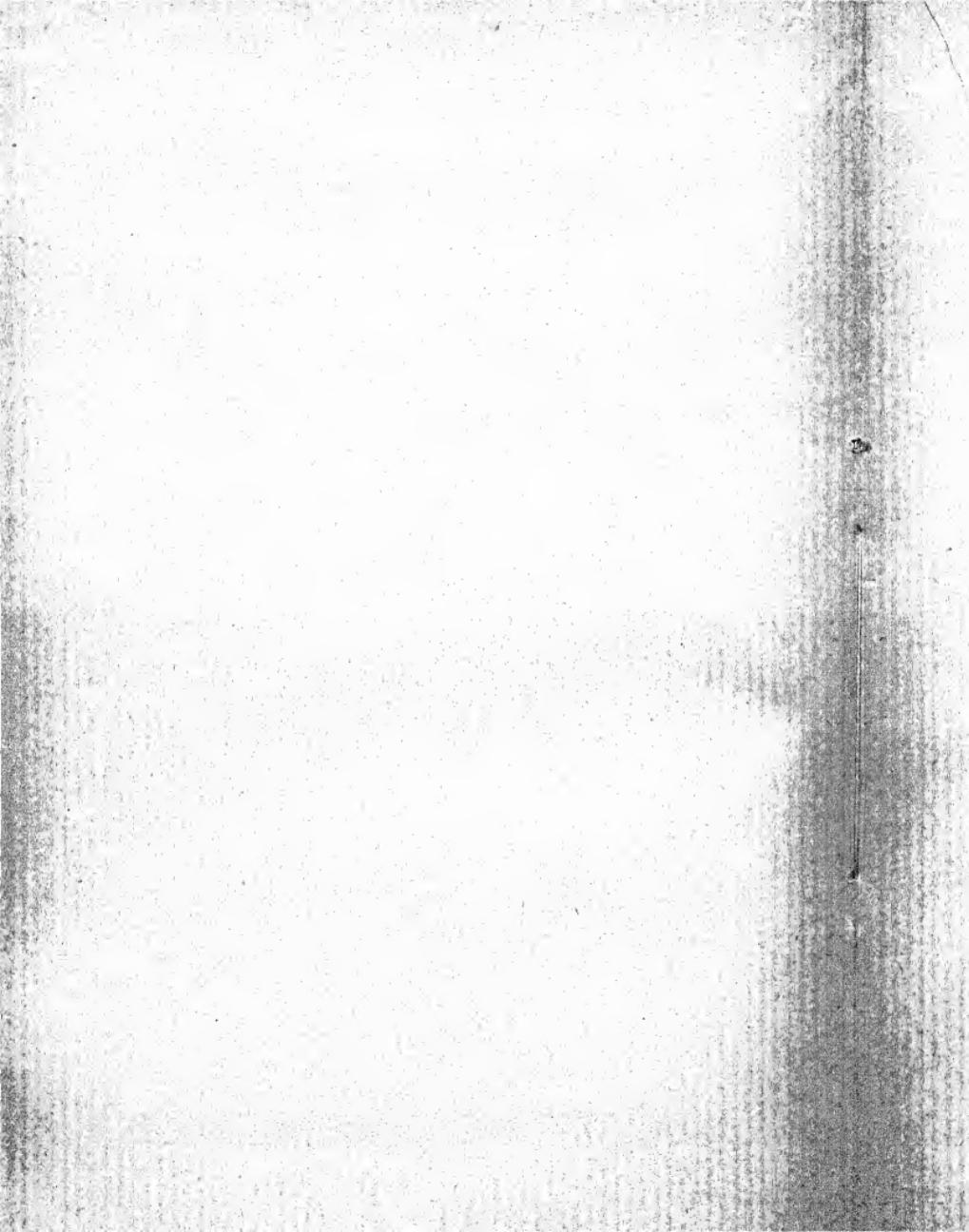
WASSILIEFF. — *Bouddhisme.* — Cité p. III.

WATT. — *The commercial products of India.* — Cité p. 243.

WATTERS. — *On Yuan Chwang's travels.* — Cité p. 312, 327, 364.

WEBER. — *Indische studien.* — Cité p. 344.

YI-TSING. — Voir Takakusu.



INDEX DES MATIÈRES

Abhidharma

- (trois sortes d'), p. 75.
- de Śāriputra, p. 73.
- -piṭaka, en quatre parties et cinq récitations, p. 355.

abrégé

- de la Loi, p. 34.
- des Paroles sacrées, p. 80.
- du Vinaya, p. 334.

Absence-de-trouble, p. 45.

Accroissement, p. 26.

agrégats, p. 12.

Albizia Lebbek, p. 243.

Ānanda

- (supériorité d'), p. 40, 79, 81, 90-92.
- est le premier de l'Assemblée, p. 20.
- est le premier de ceux qui ont la Sagesse complète, p. 121.
- est le premier de ceux qui ont beaucoup entendu, p. 39, 210, 225, 229.
- est le premier de ceux qui expliquent le Sens des Sutra, p. 56.

- est le fils du Buddha, p. 69.
- est le troisième après le Buddha, p. 16.
- (Sthavira), p. 286.
- est inférieur aux trois Sthavira, p. 80, 84.
- est le dernier des trois Sthavira, p. 84, 302.
- a reçu et retient la totalité des Sutra, p. 39-40.
- retient tous les Sutra et tout l'Abhidharma, p. 229.
- dépositaire des Paroles sacrées, p. 288.
- fait tourner la Roue de la Loi, p. 289.
- excelle en trois choses, p. 208.
- est śrotapanna, p. 97.
- est bahuśruta, p. 137.
- est un upasthāyaka, p. 294.
- a bien étudié, p. 225, 229.
- est en cours d'étude, p. 12, 137, 208, 297.

- est un habit-blanc, p. 79, 81, 293.
- n'est pas Arhat, p. 297.
- a l'esprit perspicace et pénétrant, p. 137.
- préchait constamment la Loi, p. 138.
- est interrogé sur la Loi et le Vinaya, p. 192-93.
- est interrogé sur le Sens du Vinaya et des Sūtra, p. 347.
- est chargé de composer tous les piṭaka, p. 377.
- récite les Sūtra, p. 18, 39 et suiv., 41 et suiv., 68 et suiv., 147, 230.
- récite l'Abhidharma, p. 71, 231.
- récite les Corbeilles de la Loi, p. 211.
- récite l'Artha, p. 346-47.
- récite les trois Corbeilles, p. 103 et suiv., 286.
- divise les textes sacrés en trois Collections, p. 117.
- compose quatre Corbeilles, p. 120.
- expose aux sectes étrangères le Long et le Court, p. 336.
- dit : *evam me śrutam*, p. 347.
- (jugement d'), p. 259-60, 267-68, 275-77.
- est accusé par Kāśyapa, p. 259, 266, 374.
- est humilié par Kāśyapa, p. 275-77.
- (fautes d'), p. 12, 47 et suiv., 62 et suiv., 97, 113-14, 127, 148 et suiv.
- (deux fautes d'), p. 120-21.
- (six fautes d'), p. 51, 64 (où il n'y en a que 5), 153, 156, 232.
- (sept fautes d'), p. 83, 182.
- (expulsion d'), p. 12, 62, 64, 97, 374.
- est un chacal galeux, p. 208.
- (Kāśyapa se justifie auprès d'), p. 209.
- condamne Purāṇa, p. 322.
- reçoit cinq cents vêtements, p. 163.
- reçoit mille vêtements, p. 166.
- successeur de Kāśyapa, p. 304.
- dompte Māra, p. 90, 102.
- obtient l'état d'Arhat, p. 16, 35, 67, 98, 127, 139-40, 142-43, 175, 208.
- garde les reliques, p. 204.
- (adversaires d'), p. 290.
- (Bahuśruta, disciples d'), p. 311.

- (trente bhikṣu sauvés par), p. 120-21.
- personnifié l'idéal du Bouddhisme primitif, p. 297, 376.
- est un ancien Saint, p. 369, 377.
- retrouve son ancienne popularité, p. 377.
- représente l'idéal Kṣatriya, p. 296.
- Ānanda, p. 294-95.
- ancienneté
 - des Sūtra, p. iv.
 - du Vinaya, p. ii.
- Apastamba, p. 293.
- aranya du Lion, p. 195.
- arbre
 - de Bodhi, p. 124.
 - de la Loi, p. 58.
 - de la Voie, p. 9.
 - jumeaux, p. 126.
 - (parc des) śīriṣa, p. 65-66.
 - (deux) śāla, p. 24.
 - (bois des) śāla, p. 30.
- Arhat
 - du Petit Véhicule, p. 367.
 - sommet d'une hiérarchie, p. 376.
 - type du Saint nouveau, p. 369.
 - (dédain de la perfection de l'), p. 370.
 - (dogme de l'), p. 276, 292, 297.
 - (prépondérance de l'), p. 293, 305.
 - (valeur de l'), p. 295.
 - (nature de l'), p. 275, 330.
- Armée-victorieuse, p. 328-29.
- Asie Centrale, p. 313, 326, 330, 361.
- Asie des moussons, p. 247, 250, 257.
- Assemblée-armure, p. 21.
- Assemblée-nourrir, p. 21.
- assemblée
 - des Cinq-cent, p. 289, 300.
 - des Sept-cent, p. 307.
 - quinquennale, p. 273, 282-83, 288, 312.
- Avec-difficultés, p. 354.
- Bacchanales, p. 273.
- Bāmiyān, p. 283.
- Barabudur, p. 362-63.
- Barhut, p. 323, 338-39, 353.
- Bessisi de la Péninsule Malaise, p. 248.
- Bien-éveillé, p. 115, 116.
- Bien-garder, p. 218.
- Bien-voir, p. 206.
- Bukkyōdaijii, p. 364.
- bœuf
 - (Pied-de-), p. 113, 115, 240.
 - (Souffle-de-), p. 64.
 - embroché, p. 251, 253.
 - garder, p. 218.
- bois de Bambous, p. 38.

- Boite-Collection, p. 73.
- bouc émissaire, p. 268-70, 272-73, 275-76, 289.
- Bouddhisme
 - ancien, p. 311.
 - du Nord, p. 362.
 - primitif, p. 367-70, 372-73.
 - primaire, p. 368.
 - secondaire, p. 368-70.
 - tertiaire, p. 368, 370.
 - (trois états du), p. 371.
- Brahma-filet, p. 123.
- Brahma-troubler, p. 147, 193.
- buffle, p. 324.
- Cachemire, p. 113, 326, 329.
- cachemirienne (période), p. 350.
- Cambodge, p. 252.
- Canon
 - des Dharmaguptaka, p. 354-56, 358-59.
 - des Haimavata, p. 353-54, 356, 359.
 - jaina, p. 342, 344.
 - des Sthavira Mahâyânistes, p. 364.
 - védique, p. 342.
- canons bouddhiques
 - (constitution des), p. 1.
 - (évolution des), p. 350.
- Carnaval, p. 268, 272-73.
- Causes fondamentales, p. 103, 104.
- cent huit kleśa, p. 45.
- cercueil de fer, p. 94.
- Ceux-dont-les-liens-sont-détruits, p. 58.
- Ceylan, p. 74, 133, 323, 327-28, 330, 363-64.
- champ dé mérite, p. 207.
- Channa, p. II, 161-62, 166-68, 275-76.
- charmes sexuels, p. 261.
- Chine, p. 313, 326, 351, 364.
 - du Sud, p. 327.
- ciel des śiriṣa, p. 242.
- Cinq-trois-loi, p. 123.
- cinq
 - bhikṣu, p. 19, 42, 69, 190.
 - crimes, p. 71, 72, 231.
 - défauts, p. 231.
 - forces, p. 45, 127.
 - enveloppes, p. 35, 91.
 - frayeurs, p. 71, 72, 231.
 - haines, p. 71, 72, 231.
 - organes des sens, p. 105, 127.
 - racines, p. 45.
 - souillures, p. 94.
 - traités, p. 47.
 - voies mauvaises, p. 92.
 - Véhicules, p. 367.
 - agama, p. 338-39, 352, 356-57.
 - choses autorisées dans les pays frontières, p. 216.
 - circonstances aggravantes, p. 216.

- Corbeilles, p. 120, 285, 360-61.
- fautes, p. 216.
- choses relatées dans le Vinaya, p. 215.
- collections de Textes sacrés, p. 177.
- Lois, p. 186.
- nikāya, p. 147, 339, 352-53, 356-57.
- règles de la pureté, p. 212.
- sortes de textes, p. 179.
- Sthulatyaya, p. 216.
- Sutra, p. 216.
- Vinaya, p. 216.
- classes de disciples dans la Grande Assemblée, p. 205.
- thèses de Mahādeva, p. 310, 312.
- récitations, p. 355.
- collections du Sūtrapiṭaka, p. 337.
- cinq cents
 - Arhat, p. 6, 33, 34, 36, 38, 39, 43, 56, 71, 126.
 - (Concile des), p. 200.
 - chars, p. 48, 63.
 - (choix des), p. 298.
- cinquième āgama, p. 358.
- çivaïsme et bouddhisme, p. 242.
- civilisation munda, p. 254.
- clan Kāsapa, p. 318.
- classification
 - des nikāya, p. 340.
 - des sūtra, p. 340-41.
- Collection
 - Courte, p. 339-40, 350-52.
 - des Mélanges, p. 350-51.
 - Longue, p. 339-40, 350.
 - Moyenne, p. 339-40, 350.
 - Numérique, p. 340, 350.
- Compilation
 - de la Corbeille de la Loi, p. 212.
 - du Tripitaka, p. 277.
- composition
 - du Sūtrapiṭaka, p. 148, 179.
 - de l'Abhidharma, p. 73, 179, 195.
 - des āgama, p. 119.
 - du Mātṛkā-piṭaka, p. 45.
 - du Vinaya-piṭaka, p. 71, 177-78, 191-92, 212.
 - du Conclave, p. 279 et suiv.
 - de l'Āgama mélangé, p. 194.
 - du Tsa tsang, p. 89-90, 109, 111, 114, 119, 148, 178-79, 195, 211, 350-51.
- Communautés
 - de l'Est, p. 307.
 - de l'Ouest, p. 292, 307.
- confession
 - à huis clos, p. 267.
 - de l'uposatha, p. 259, 266, 278.

- (efficacité de la), p. 262.
- et pravāraṇā, p. 266.
- incomplète, p. 262.
- publique, p. 259, 261, 267.
- publique et spontanée, p. 260.
- spontanée, p. 260.
- Conclave
 - (composition du), p. 279 et suiv.
- Connaissance-de-l'absence-de-trouble, p. 45.
- Connaissance-par-vœu, p. 45.
- Connaissances
 - (trois), p. 60, 105.
 - (huit), p. 118.
 - (dix), p. 74.
- Connexions, p. 179, 195.
- constitution des Canons bouddhiques, p. 1.
- Corbeille
 - de l'Abhidharma, p. 56.
 - de la Loi, p. 6, 22-24, 32-34, 38, 59, 64-5, 68, 72, 203, 206.
 - de la Descente du Bodhisattva, p. 128.
 - des Auditeurs, p. 124 (voir Śravakapitaka).
 - des Bodhisattva, p. 120, 124 (voir Bodhisattvapitaka).
 - des Buddha, p. 128.
 - des dix stages des Bodhisattva, p. 128.
- des Grands Hommes, p. 120.
- des Mélanges, p. 109-11, 114, 119-20.
- Milieu-obscurité, p. 128.
- des P'ou sa, p. 124.
- des Pratyekabuddha, p. 124.
- des Sutra, p. 39, 230, 239.
- du Foudre, p. 128.
- (quatrième), p. 109.
- Corbeilles
 - (trois), p. 177, 179, 195, 224, 333, 353, 361.
 - (cinq), p. 120, 285, 361.
 - (huit), p. 125, 129, 361.
 - (deux tétrades de), p. 361.
- Correspondances, p. 179, 195, 353, 357.
- cosmologie
 - bouddhique, p. 242 et suiv.
 - brahmanique, p. 245.
- Couleur-de-Lotus, p. 189.
- crémation (Kāśyapa fait la), p. 203.
- cryptorchidie, p. 50, 64.
- défense
 - (première), p. 144.
 - (deuxième), p. 144.
 - (troisième), p. 145.
- défenses
 - (menues), p. 47, 51-52.
 - mineures et minimes,

- p. 15, 148, 154-55, 179-82,
216-17, 232-35, 290.
- Délivrance sans les doutes,
p. 60.
- Délivrance totale, p. 60.
- Demeure du r̄si, p. 230.
- démons, p. 84.
- destination, p. 71.
- deux
 - aniyata, p. 154.
 - cas indéterminés, p. 52.
 - Conciles, p. iv.
 - fractions des Écritures,
p. 333.
 - règles indéterminées, p.
180, 215, 217.
 - sectes, p. 311.
- deux cent cinquante défen-
ses, p. 71, 86.
- Deuxième Concile, p. 285,
292, 301, 309, 324, 333.
- développement
 - de la Règle, p. 346.
 - des Vinaya, p. 322.
 - du Grand Véhicule, p.
361.
- Dhauli, p. 339.
- Dieu
 - de la Pluie, p. 255.
 - du Vent sec, p. 255.
- Discussions, p. 3.
- distinction entre le Dharma
et l'Artha, p. 346.
- distinctions, p. 104.
- avec questions, p. 179.
- sans questions, p. 179.
- division
 - bipartite des Écritures,
p. 337.
 - en cinq nikāya, p. 338.
 - tripartite des Écritures,
p. 334, 339, 361.
 - (quadruple), p. 354, 359,
361.
 - (quintuple), p. 353, 359.
- dix
 - Connaissances, p. 74.
 - forces, p. 105.
 - sagesse, p. 118.
 - inconvénients d'avoir fait
sortir les femmes du mon-
de, p. 182 et suiv.
 - récitations, p. 355.
- dix forces (Celui qui a les),
p. 6, 8, 33, 40, 46, 72.
- Dix-et-plus, p. 103, 104, 146,
193.
- dix-huit
 - sectes, p. 309, 313, 363.
 - sortes de sūtra, p. 60.
- dix-neuvième secte, p. 363.
- doab, p. 309.
- dogme de l'Arhat, p. 276,
292, 297.
- Domaines, p. 103, 104.
- douze
 - aṅga, p. 341-42.
 - catégories de textes sa-
crés, p. 79, 86, 97, 116,
122-23.

- causes, p. 109.
- Dragon-éveil, p. 217.
- École**
 - de la Grande Assemblée, p. 284-85.
 - de l'Abhayagiri, p. 364.
 - de Kauśāmbī, p. 308-09, 329.
 - de Mathurā, p. 308-09, 329.
 - des Dharmaguptaka, p. 169, 325-27, 329, 359.
 - des Haimavata, p. 169, 318.
 - des Montagnes Neigeuses, p. 200, 316.
 - des Sarvāstivādin, p. 222, 301, 327, 362.
 - des Sthavira, p. 324, 330, 364.
 - des Thera, p. 352-53.
 - du Mahāvihāra, p. 364.
 - Mahāsaṃghika, p. 311-12, 365.
 - Mahiśasaka, p. 300-01, 323, 353.
 - Sunyavāda, p. 370.
 - Vijnānavāda, p. 370.
- Écoles**
 - mères, p. 310, 329.
 - primitives, p. 309.
- Écritures des Sthavira, p. 261.**
- Éclat-du-Feu, p. 206-7.**
- écrits**
 - externes, p. 60, 61.
 - internes, p. 60, 61.
- éditions**
 - des Song, p. 77.
 - des Yan, p. 77.
 - des Ming, p. 77.
 - de Corée, p. 77, 125.
- Église**
 - de l'Est, p. 309, 311, 329.
 - de l'Ouest, p. 309, 311, 329.
- Éloge en guirlande des Naissances antérieures, p. 357.**
- Éloge en guirlande des Pratyekabuddha, p. 357.**
- Énoncé du Sens, p. 178.**
- Enseignement, p. 216.**
- enveloppes, p. 12.**
- Essence de la Loi, p. 347.**
- Étang du Singe, p. 134.**
- évolution**
 - des canons bouddhiques, p. 350.
 - du Saṅgha, p. 303, 309.
- expansion**
 - des sectes, p. 326, 329.
 - du Bouddhisme, p. 326.
- Explications, p. 71.**
- exposé**
 - de la sagesse, p. 46.
 - de l'extase, p. 46.
 - des discussions profanes, p. 46.
 - des liens, p. 46.

- des œuvres, p. 46.
- fautes véniales, p. 47, 51.
- fiches, p. 214-15, 232.
- foi sans racines, p. 36, 204.
- Force-d'Éléphant, p. 189.
- frère cadet d'Aśoka, p. 271-72, 276, 327.

- Gange, p. 308-09.
- Garder-vie, p. 218.
- Gavāmpati
 - (mythe de), p. v.
 - dieu de la Sécheresse et du Vent, p. 250, 255.
 - (Paśupati-), p. 242.
 - (ressemblance entre Śiva et), p. 245.
 - (culte de), p. 241.
 - (résidence de), p. 242-43.
 - (nom de), p. 239 et suiv.
 - (bhikṣu), p. 239.
 - disciple de Śāriputra, p. 64.
 - rumine, p. 240.
 - est le premier de ceux qui habitent dans la région frontière, p. 243.
 - arrête l'inondation, p. 246-47.
 - sépare le Gange, p. 246.
 - (invitation de), p. 6, 29, 64, 115.
 - (fin de), p. 239, 287, 374.
 - (nirvāna de), p. 10, 31, 66, 97, 116.

- Gavompadé, p. 241, 250.
- génies, p. 84.
- Geste d'Aśoka, p. 294.
- Girnār, p. 339.
- gong, p. 28.
- Gouverne-royaume, p. 26.
- Grande-Cause, p. 146.
- Grand-Éclat, p. 207.
- Grande Loi, p. 108, 109, 110.
- Grand-rassembler-loi, p. 123.
- Grands royaumes, p. 310-12.
- Grand Véhicule, p. 296, 357-58, 361-64.
- Gravité, p. 216.
- grotte
 - de pierre du Pippala, p. 38.
 - des śīriṣa, p. 244.

- Hall de la prédication de la bonne Loi, p. 242.
- Han orientaux, p. 113.
- huit
 - appuis, p. 105.
 - catégories de génies, p. 95.
 - Connaissances, p. 118.
 - Corbeilles, p. 125, 129, 361.
 - dérogations à la règle, p. 321.
 - portions de la Voie correcte, p. 45, 127.
 - préceptes, p. 71, 196-7.
 - Voies, p. 96.
 - qualités, p. 198-9.

- Sthavira, p. 168, 300-01, 303, 307, 320, 352.
- Himalaya, p. 318.
- hommes Véridiques, p. 19.
- îles du Sud, p. 362.
- impermanence
 - (feu de l'), p. 5.
 - (foudre de l'), p. 5, 10.
 - (ténèbres de l'), p. 5.
 - (soleil de l'), p. 5.
- Inde
 - du Sud, p. 55, 73.
 - transgangétique, p. 241-42, 313, 330.
- Indochine, p. 242.
- inscriptions
 - d'Aśoka, p. 338, 371.
 - gravées sur métal, p. 339.
 - sur pierre, p. 339.
- Jaina, p. 279.
- Jainisme, 369.
- Jalno, p. 270, 271, 274.
- Jaugada, p. 339.
- Khonds, p. 254-55.
- Khotan, p. 329.
- kleśa (dénombrément des), p. 46.
- Koutcha, p. 77, 283.
- karma
 - de concorde, p. 216.
 - de la Loi, p. 216.
 - du choix, p. 224-26.
- Kāśyapa
 - est chargé par le Buddha de composer les Écritures, p. 23-24.
 - reçoit Śakradevendra et les quatre devarāja, p. 28.
 - est invité par les deva à recueillir la Loi, p. 58.
 - est le premier des cinq cents Arhat, p. 376.
 - est le premier de ceux qui pratiquent les dhūtaguṇā, p. 296-97, 302, 375-76.
 - songe à composer les Écritures, p. 4, 59.
 - convoque le Saṃgha, p. 5, 28, 59-60, 95-96, 115, 126.
 - convoque les êtres vivants, p. 286.
 - choisit quarante Arhat, p. 85.
 - choisit cinq cents Arhat, p. 298.
 - président de l'Assemblée, p. 296, 298.
 - est le premier Sthavira, p. 300, 303.
 - premier des quatre Sthavira, p. 78.
 - est le quatrième Sthavira, p. 302.
 - est le sixième Sthavira, p. 168, 300.
 - et les cinq cents Arhat vont à la grotte Pippala, p. 38.

- choisit mille bhikṣu, p. 60.
- va à Rājagṛha, p. 5, 34, 36, 61, 204.
- interdit aux Arhat d'entrer dans le nirvāṇa, p. 32, 59, 347.
- invite Anuruddha à la contemplation de l'Assemblée, p. 7, 11, 29, 96-97.
- charge Purāṇa de convoyer Gavāmpati, p. 65.
- charge un bhikṣu de convoquer Gavāmpati, p. 7, 29.
- distingue le Sens et l'Essence de la Loi, p. 347.
- recueille le Dharmacakra-pravartanasūtra, p. 19.
- récite la Māṭrka, p. 45, 334.
- parle de l'Essence des Paroles sacrées, p. 336.
- interroge Upāli, puis Ānanda sur le Sens du Vinaya et des Sūtra, p. 347.
- demande à Ānanda de réunir les Sutra, p. 39, 68, 79, 103.
- charge Upāli de réciter le Vinaya, p. 44.
- interroge Ānanda sur la Loi et le Vinaya, p. 192 et suiv.
- fait réciter les trois piṭaka pour Purāṇa, p. 321.
- récite les Corbeilles de la Loi pour Purāṇa, p. 196.
- interroge Ānanda sur la quatrième Corbeille, p. 109.
- interroge les bhikṣu sur la véracité d'Ānanda, p. 43.
- (différend entre) et Purāṇa, p. 196 et suiv., 320-21, 324, 330.
- demande à Ānanda quelles sont les menues défenses, p. 47, 179-80.
- conserve les menues défenses, p. 52, 181.
- énumère les fautes d'Ānanda, p. 12-15, 47-51, 62, 64, 97, 120, 182-86.
- accuse Ānanda, p. 127, 259-66.
- traite Ānanda d'habitat-blanc, p. 81.
- humilie Ānanda, p. 275-76.
- injurie Ānanda, p. 277.
- chasse Ānanda, p. 12, 16, 62, 97.
- s'excuse auprès d'Ānanda, p. 16, 68, 209.
- (justification de), p. 275.
- félicite Ānanda, p. 17, 98 et suiv.
- loue Ānanda, p. 33, 39, 98, 99.
- récite des gāthā, p. 17-20, 40-41, 46, 59, 69-70.

- transmet la Loi à Ānanda, Loi p. 304.
- incinère le corps du Bud-
dha, p. 95, 203.
- dompte Māra, p. 102.
- arrête la chute d'Ajāta-
śatru, p. 36.
- promet à Ajātaśatru qu'il
assistera à son nirvāṇa,
p. 37.
- est un Saint nouveau,
p. 377.
- représente l'idéal āra-
nyaka, p. 296.
- chef des āranyakas, p. 302.
- (dictature de), p. 298.
- chef absolu de l'Église
universelle, p. 304.
- chef d'une Église réfor-
mée, p. 297.
- Kaśyapiya, p. 313.
- laxisme, p. 308.
- Lhassa, p. 269.
- Lha-ssa-Morou, p. 269, 273.
- lien formé de trois cadavres,
p. 90, 102, 103.
- Lieux, p. 179, 195, 353-54.
- Limites extérieures, p. 310,
312.
- localisation
 - des sectes, p. 312 et suiv.,
317, 324, 362.
 - de l'École Mahīśasaka, p.
322.
- Loi
 - de Gautama, p. 52.
 - des quatre Vérités, p. 69.
 - (arbre de la), p. 58.
 - (Bonne), p. 53.
 - (bateau de la), p. 58.
 - (Chef de la), p. 66.
 - (citadelle de la), p. 58.
 - (Corps de), p. 13, 45, 126-
27.
 - (étendard de la), p. 58.
 - (Essence de la), p. 16.
 - (Grands maîtres de la),
p. 72.
 - (joyaux de la), p. 58.
 - (lampe de la), p. 27, 46, 58.
 - (marchands de la), p. 58.
 - (médecins de la), p. 58.
 - (mer de la), p. 58.
 - (nuage de là), p. 58.
 - (Œil de la), p. 17, 23, 28,
37, 38, 103, 122, 123.
 - (prophétie sur la durée de
la), p. 13, 27, 62.
 - (Roue de la), p. 8, 42, 46,
66, 100.
 - (Sumeru de la), p. 31.
 - (cinq), p. 186.
 - (Corbeilles de la), p. 203.
 - de la Délivrance, p. 186.
 - de la Méditation, p. 186.
 - des bahuśruta, p. 186.
 - du Don, p. 186.
 - du Maintien des Défenses,
p. 186.

- du Vinaya, p. 229.
- et Vinaya, p. 171-3, 177, 193, 200.
- (Roi de la), p. 199.
- (Seigneur de la), p. 199.
- (Sens de la), p. 185, 210.
- (Vinaya et), p. 159, 168.
- (durée de la), p. 184.
- Loi-garder, p. 218.
- Loi-haut, p. 218.
- Loi-sapèque, p. 218.
- Loi-trionpher, p. 217.
- Loi-qui-distingue-les-catégories, p. 91.
- Lune, p. 93.
- Magadha, p. 313.
- magadhienne (période), p. 344.
- magie, p. 261.
- Maheshwar, p. 324.
- mahāyānisme
 - dharmaguptaka, p. 362.
 - mahāsāṃghika, p. 362.
 - sammitiya, p. 363.
 - sarvāstivādin, p. 363.
- maitrise par les contemplations, p. 60.
- maitrises, p. 6, 7.
- Malaka, p. 250.
- Malla, p. 95.
- Manu, p. 293.
- Matrkā des Haimavata, p. 354.
- Mélange
 - des Organes, p. 211.
 - des Forces, p. 211.
 - de l'Intelligence, p. 211.
 - de la Voie, p. 211.
 - des bhikṣu, p. 194.
 - des bhikṣuṇī, p. 194.
 - des upāsaka, p. 194.
 - des upāsikā, p. 194.
 - des deva, p. 194.
 - de Śakradēvendra, p. 194.
 - de Māra, p. 194.
 - de Brahmārāja, p. 194.
- métrique, p. 342 et suiv.
- Mercure, p. 343.
- mille Arhat, p. 56, 69.
- monde
 - de Brahmā, p. 368.
 - du Désir, p. 35.
- monachisme, p. 305.
- Mons, p. 241.
- mont
 - Campā, p. 207.
 - Crème, p. 40.
 - Éclat, p. 207.
 - Malaya, p. 207.
 - Mandara, p. 207.
 - Pur, p. 207.
 - Folâtrer, p. 206.
 - Urumanda, p. 307.
- montagne
 - du Sud, p. 159, 323.
 - Kṣatriya (?), p. 204.
 - Vaihaya, p. 204.

monts des Parfums, p. 206.
 — 244.
 morale du juste milieu, p. 308.
 mort
 — du dieu de la Sécheresse,
 p. 254-55, 374.
 — de Gavāmpati, p. 373-74.
 moyens d'entrée, p. 109.
 mythe prébouddhique, p.
 374.
 mythologie (accord de la) et
 du rituel, p. 255.

Nandin, p. 245.
 neuf
 — anga, p. 341-42.
 — séjours, p. 105.
 — séries de préceptes, p. 215.
 nombre (valeur du)
 — cinq, p. 360.
 — quatre, p. 351, 358 et suiv.
 Nombres, p. 110.
 Nouvel An, p. 269, 271-72,
 274.

Œdipe, p. 263.
 Œil
 — de la Loi, p. 17, 23, 28,
 37-38, 103, 122-23.
 — de la Sagesse, p. 60.
 — divin, p. 6, 61, 96.
 — du monde, p. 66, 135.
 — de l'Univers, p. 206-07.
 œil
 — unique, p. 249-50.

— (troisième), p. 250.
 oligarchie, p. 304, 309.
 opposition entre le Dharma
 et l'Artha, p. 348.
 ordalie, p. 265.
 ordination, p. 291.
 — (trois ans d'), p. 6.

Pagan, p. 241.
 palais des śīrīṣa, p. 29.
 Parc des Cerfs, p. 42.
 Parc des Cerfs du Ṛṣi, p. 18.
 parenté des Écoles Dharmaguptaka et Haimavata, p.
 169.

Parthe, p. 1, 21.
 parole de vérité, p. 261-62.
 Parole du Buddha, p. 337,
 345-46, 348.

patriarcat (institution du), p.
 304-05.

patriarche unique, p. 304.
 phénomènes, p. 66, 67, 68.
 Phrases de la Loi, p. 178.
 Pégou, p. 250.

pénétrations surnaturelles, p.
 16, 60, 67, 96, 126, 127.

période
 — cachemirienne, p. 350.
 — magadhienne, p. 344.
 perspicacités, p. 6.
 Petit Véhicule, p. 296, 333,
 358, 365.

pierre sonore, p. 28.
 pierres sacrées, p. 253.

- piṭaka
 - unique, p. 337.
 - (trois), p. 342, 356.
 - (quatre), p. 120, 351-52, 356.
 - (cinq), p. 360.
 - (pluralité de), p. 337.
- poisson à tête humaine, p. 249.
- postcanoniques (textes), p. 338.
- Pouvoir-protéger, p. 218.
- pouvoirs magiques, p. 204, 206-07, 209.
- premier schisme, p. 287, 312.
- Pré-Sarvāstivādin, p. 329.
- Prātimokṣa
 - des bhikṣu, 353-54.
 - des bhikṣuni, p. 353-54.
 - des Dharmaguptaka, p. 326.
 - des Mahāsāṃghika, p. 326.
- préceptes d'étude, p. 51.
- prépondérance
 - des brahmanes, p. 296, 375.
 - des āraṇyaka, p. 296, 375.
 - de l'Arhat, p. 293-305.
- prescriptions alimentaires
 - (trois), p. 160.
 - (quatre), p. 160.
 - (sept), p. 160, 161.
- privilège de l'âge, p. 299, 303.
- puissance magique
 - du Tathāgata, p. 37.
 - des Auditeurs, p. 37.
 - puissances, forces, maîtrises, p. 205, 209.
- python
 - cornu, p. 248, 250.
 - de terre, p. 248.
 - de mer, p. 248.
- quadruple division, p. 354, 359, 361.
- quatorze qualités, p. 212.
- quatre
 - subdivisions des Sammitiya, p. 313.
 - āgama, p. 70, 79, 81, 85-6, 104, 340, 351-52, 356-58.
 - agati, p. 137.
 - arbres surnaturels, p. 85-6.
 - catégories de disciples, p. 13, 14, 34, 51, 62, 85, 99, 102, 135, 154, 233, 286.
 - catégories de fidèles, p. 293, 312.
 - défenses, p. 52.
 - défenses principales, p. 335.
 - devarāja, p. 24, 26, 28, 93, 352.
 - difficultés de pratiquer la Voie, p. 45.
 - sortes de sutra, p. 44.
 - sources chantantes, p. 10.
 - sthavira, p. 15, 101, 301-03.
 - Vérités, p. 96, 105, 118.

- collections du Sutra piṭaka, p. 337.
- versions du traité de Vasumitra, p. 310.
- conditions, p. 293.
- grands Anciens Auditeurs, p. 302.
- groupes de l'Assemblée, p. 311-12.
- cāḍala, p. 271.
- distinctions, p. 45.
- efforts corrects, p. 45.
- facilités de pratiquer la Voie, p. 45.
- fruits, p. 75.
- grands enseignements, p. 213, 216.
- pārajika, p. 154, 180, 181.
- pêchés capitaux, p. 52.
- places de pensée, p. 45, 127, 352.
- pouvoirs magiques, p. 14, 45, 49, 50, 63, 83, 127, 137, 151, 232, 352.
- pratideśaniya, p. 154, 215, 217, 234.
- prescriptions alimentaires, p. 160.
- rejets de la pensée, p. 127.
- serpents venimeux, p. 57.
- sortes d'offrandes, p. 226.
- vérités saintes, p. 352.
- Cakravartin, p. 352.
- Buddha, p. 352.
- piṭaka, p. 120, 351, 352, 356, 361.
- quatrième Corbeille, p. 109, 111.
- quatre-vingt-dix
- articles, p. 52, 180, 181.
- prāyāscittika, p. 235.
- quatre-vingt-douze
- pācittiya, p. 154.
- prāyāscittika, p. 215, 217.
- quatre-vingt mille sections des Corbeilles de la Loi, p. 211.
- quarante Arhat, p. 85.
- questions
- controversées, p. 195.
- non controversées, p. 195.
- questions d'Upāli, p. 71.
- quintuple division du Vinaya, p. 353, 359.
- quinquennale (assemblée), p. 273, 282-83, 288, 312.
- quinze catégories de Textes sacrés, p. 179.
- quinzième jour de la septième lune, p. 6.
- Racine-garder, p. 219.
- Recueil
- de l'Abhidarma, p. 284.
- des formules magiques, p. 285.
- des Mélanges, p. 285.
- des Sutra, p. 284.
- du Vinaya, p. 284.
- Règle en quatre parties, p. 354-55,

- règles
 - de l'observation des préceptes, p. 215.
 - pour abolir les querelles, p. 51.
- Règlements, p. 110, 217.
- Relation de la compilation du *Tripiṭaka* et du *Tsa tsang*, par Kāśyapa et Ānanda..., p. 89, 286.
- Relation sur la durée de la Loi énoncée par le grand Arhat Nandimitra, p. 328-29, 357-59.
- reliques
 - (dix stupa des), p. 26, 95.
 - (onze stupa des), p. 88:
- religions austro-asiatiques, p. 255.
- rigorisme, p. 308.
- rite de *pravāraṇā*, p. 258 et suiv.
- roi
 - de Carnaval, p. 272.
 - des démons, p. 50.
 - des grues, p. 57.
 - temporaire, p. 273.
- royaumes des Parfums de l'Occident, p. 93.
- Rudra, p. 242, 245-46.
- Rupnāth, p. 280, 339, 371.
- sacrifice
 - du buffle, p. 254.
 - humain, p. 254, 273.
 - du meriah, p. 254.
- Samgha
 - (évolution du), p. 290, 303, 309.
 - (transformations du), p. 288.
 - (autonomie du), p. 299.
- Sagesse-mère, p. 45, 334.
- Sagesse-Vie, p. 122.
- Sanchi, p. 317, 323-24, 331, 338, 353.
- Sans difficultés, p. 354.
- Sans peur, p. 93.
- Saturnales, p. 268, 272-73.
- Saturne, p. 343.
- schisme, p. 310.
 - de Pāṭaliputra, p. 311.
 - des Mahāsāṃghika, p. 285.
 - (premier), p. 287, 312.
- secte
 - Dharmaguptaka, p. 316.
 - Haimavata, p. 331.
 - Mahāsāṃghika, p. 364.
 - Sthavira, p. 316, 364.
 - (dix-neuvième), p. 363.
- sectes
 - (dix-huit), p. 309, 313, 363.
 - (groupement des), p. 310 et suiv.
 - (localisation des), p. 312 et suiv., 317, 324, 362.
 - (origine des), p. 72.
 - (quatre-vingt-seize), p. 121.
 - (zones d'influence des), p. 326, 329.

- Seigneur des Bœufs, p. 29, 239, 242, 379.
- seize Arhat, p. 328.
- Sens, p. 4-5, 97, 106-07, 212, 345, 347.
- Sens
 - de la Loi, p. 185, 210.
 - des Sutra, p. 146, 229.
 - du Vinaya, p. 143, 212, 227.
 - (Énoncé du), p. 178.
 - des Paroles sacrées, p. 16.
 - (définition du), p. 216.
- Sept-cents (assemblée des), p. 307.
- Série mélangée, p. 338.
- Série numérique, p. 338.
- siège
 - de la Loi, p. 227.
 - élevé, p. 41, 43, 80, 82-3, 95, 98-9, 128, 299.
 - du Lion, p. 18, 34, 69, 71.
- Sindhu, p. 313.
- six
 - éléments, p. 105.
 - mondes du désir, p. 57.
 - pénétrations surnaturelles, p. 60, 67, 96, 126, 127, 205, 208.
 - fautes d'Ānanda, p. 51, 64, 153, 156.
- Six
 - bhikṣu, p. 188-91, 217.
 - questions, p. 357.
- Sogdiane, p. 326.
- soixante rouleaux d'étoffe, p. 85.
- Sonari, p. 317.
- Souffle-de-bœuf, p. 64.
- spectateurs invisibles, p. 280.
- Śramaṇa-Fruit, p. 147.
- Sthavira
 - (trois), p. 78, 80, 205, 301-03, 352.
 - (quatre), p. 15, 101, 301-03.
 - (huit), p. 168, 300-01, 303, 307, 320, 352.
 - (traditions des), p. 133.
 - des cellules séparées, p. 301.
 - du saṅgha, p. 301.
 - du samghārāma, p. 301.
 - qui reste à la maison (āvāsika), p. 301.
 - des trois Régulateurs de la Discipline, p. 301-02.
- Sūtra
 - de la question de Śakra-devendra, p. 193.
 - de la Roue de la Loi, p. 18.
 - du bouvier, p. 105-111.
 - qui fait tourner la Roue de la Loi, p. 19, 70.
 - de la bienveillance, p. 105.
 - de la compilation (des Écritures) sous Kāśyapa, p. 2.
 - de la Descente du Bodhi-sattva, p. 125.
 - de la Grande Cause, p. 193.

- (classification des), p. 349
- et suiv.
- de la production et de la destruction des domaines, p. 193.
- Sūtrisme, p. 311.
- survie dans le nirvāna, p. 369-70.
- sept
- éveils, p. 45.
- liens, p. 74.
- parties de la Bodhi, p. 105.
- pensées de la Bodhi, p. 127.
- préceptes, p. 71.
- règles pour abolir les querelles, p. 51, 215.
- substances précieuses, p. 126, 128.
- subdivisions des Mahā-sāṃghika, p. 313.
- conditions de prospérité, p. 235.
- fautes d'Ānanda, p. 182.
- prescriptions alimentaires, p. 160-1.
- règles de l'étude, p. 215.
- points de Purāṇa, p. 319.
- points litigieux, p. 320.
- dérogations à la règle, p. 321.
- traités philosophiques, p. 360.
- Talaings, p. 241.
- tantrisme, p. 370.
- taureau
- Gavāmpati, p. 244, 246, 250.
- Śiva, p. 246, 247.
- vent, p. 246, 247.
- Rudra, p. 250.
- Texte sacré
- de la Grande Extension, p. 194.
- de l'Origine, p. 194.
- de ce qui est sans précédent, p. 194.
- de Upadeśa, p. 194.
- des Comparaisons, p. 194.
- des Existences, p. 194.
- des Phrases de la Loi, p. 194.
- des Stances des Saints, p. 195.
- du Pārāyaṇa, p. 195.
- du Sens des phrases, p. 194.
- Mélange de Difficultés, p. 195.
- thèses de Mahādeva, p. 330.
- Tiers-ordre, p. 295.
- Traité sur la renaissance au ciel, p. 116.
- treize
- articles, p. 180-81.
- observances, p. 52.
- samghāvaśesa, p. 235.
- trente
- articles, p. 52.
- samghadisesa, p. 154.

- nissaggiya pācittiya, p. 154.
- naissargika, p. 215.
- naissargika prāyaścittika, p. 217, 235.
- Trente-trois dieux, p. 206, 244.
- trois
 - catégories de religieux, p. 299.
 - clartés, p. 6.
 - Connaissances, p. 60, 105, 205, 208, 224.
 - Corbeilles, p. 177, 179, 195, 224, 333, 342, 353, 356.
 - Écoles, p. 308.
 - états du Bouddhisme, p. 371.
 - liens, p. 12, 14, 58.
 - mauvais séjours, p. 367.
 - métropoles, p. 308.
 - mondes, p. 6, 19, 43, 70.
 - perspicacités, p. 16.
 - prescriptions alimentaires, p. 160.
 - Régulateurs de la Discipline, p. 301-03.
 - rois rebelles, p. 24, 27.
 - séries de sūtra, p. 340.
 - séries de textes, p. 338.
 - sortes d'Abhidharma, p. 75.
 - sortes d'êtres, p. 25.
 - sortes d'existences, p. 40.
 - souillures, p. 6.
 - Śrāvaka-piṭaka, p. 357.
 - Sthavira, p. 78, 80, 205, 301-03, 352.
 - types de satyavākya, p. 263 et suiv.
 - subdivisions des Sthavira, p. 313.
 - venins, p. 92, 224.
 - vices, p. 15.
- Troisième Concile, p. 282, 295, 330.
- Tsin
- occidentaux, p. 169.
- orientaux, p. 77, 89.
- postérieurs, p. 125.
- Un-et-plus, p. 70-71, 103-05, 111, 119, 146, 148, 178, 193-94, 211.
- vêtement couleur d'or, p. 49.
- Véhicule,
 - des hommes, p. 367-68.
 - des dieux, p. 367-68.
 - des Bodhisattva, p. 367-68.
 - des Pratyekabuddha, p. 367-68.
 - des Auditeurs, p. 367-68.
 - (Grand), p. 296, 357-58, 361-64, 368.
 - (Petit), p. 368, 370.
- Vilain-corps, p. 27.
- Vilains-yeux, p. 26.

Vinaya

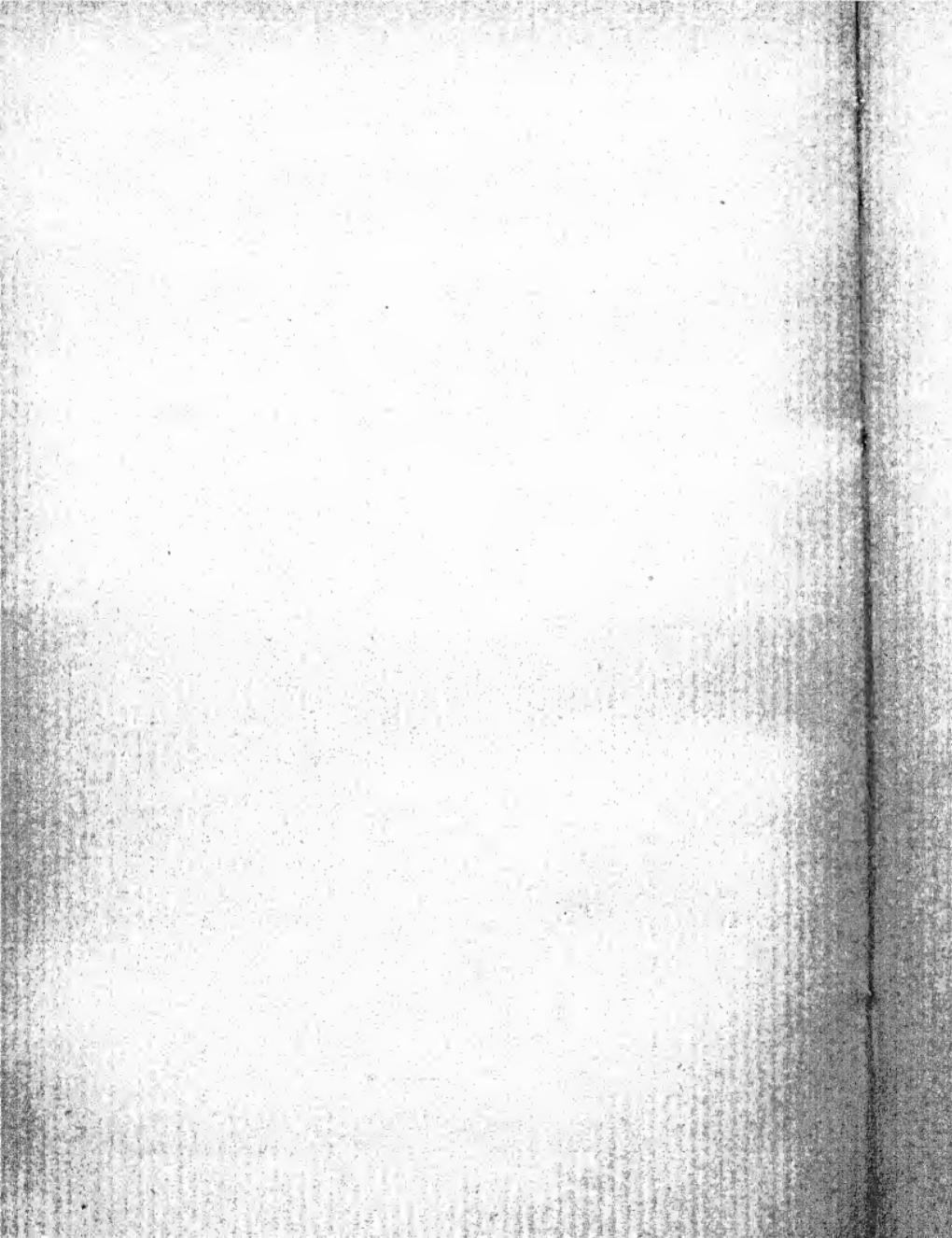
- (définition du), p. 104, 108-10, 117.
- (antiquité du), p. II.
- (composition du), p. II, 71, 177-78, 191-92, 212.
- et Loi, p. 159, 168.
- (Loi et), p. 171-73, 177, 186, 193, 200.
- (Loi du), p. 229.
- (Ekottara du), p. 191-92.
- (Sens du), p. 143, 212, 227.
- régional, p. 216.
- développé, p. 216.
- abrégé, p. 216.
- de stricte observance, p. 216.
- des rites conformes à la Loi, p. 216.
- des bhikṣuṇī, p. 191.
- en quatre parties, p. 169, 355.
- en cinq parties, p. 133.
- en dix récitations, p. 221, 355.
- (deux), p. 216.
- (cinq), p. 216.
- (Corbeille du), p. 44, 71.
- Matṛkā des Haimavata, p. 336.
- des Dharmaguptaka, p. 246, 277, 315, 321-22, 326, 349, 354.
- des Haimavata, p. 335.
- des Mahāśāṃghika, p. 277, 286-87, 302-03, 312, 347.
- des Mahiśasaka, p. 277, 300, 315, 319-20, 323, 347.
- des Mūlasarvāstivādin, p. 183, 221, 243, 246, 256, 272, 277, 279, 302, 334, 360.
- des Sarvāstivādin, p. 277, 302.
- des Sthavira, p. 315, 364.
- (Ānanda est interrogé sur le), p. 192-93.
- (Upali récite le), p. 44, 71, 143-46, 186-87, 212-15, 227-30.
- (le Vénérable Voie-Force a récité le), p. 217.

vinayistes(tendances), p. 135.

Voie-force, p. 217.

vues calmes, p. 45.

vues perverses, p. 12, 20, 118.



INDEX DES MOTS INDIENS

Ajātaśatru, p. 36, 37, 61, 93, 94, 120, 204.
Ajātasattu, p. 147.
agati, p. 137-8.
Agni, p. 239.
Atharva-Veda, p. 261.
aṅga, p. 341-43, 345, 349-50.
Ānguttara-nikāya, p. 105, 300, 338.
Anjana, p. 246.
atthakathā, p. 133.
adbhuta, p. 175.
adbhutadharma, p. 124.
Adbhutadharma, p. 194.
adharma, p. 228.
adhikarāṇa-śamatha, p. 215.
Anavatapta, p. 244.
anāgamin, p. 92, 96, 99, 100, 110.
anāśrava, p. 75.
animitta, p. 118.
aniyata, p. 188.
Anuttara-bodhi, p. 367-68.
anu-thera, p. 299.
Aniruddha, p. 64, 68, 70, 96, 97, 100, 115.
Anuruddha, p. 5-7, 11-12, 16, 29, 78-80, 127, 168, 204-205, 302-303 (voir Aniruddha).
anuśaya, p. 74.
Antarābhava-sūtra, p. 128.
Antarābhava (piṭaka), p. 128.
Andhra, p. 324.
 anvaya, p. 74.
Apadāna, p. 350.
Aparāntaka, p. 326-27.
aprañihita, p. 118.
apraśnaka, p. 179.
Apraśnaka-vibhāṅga, p. 353.
apsaras, p. 72.
Abhaya (?), p. 93.
Abhayagiri-vāsin, p. 364.
abhiniśkramaṇa, p. 151.
Abhidhamma, p. 199.
abhijñā, p. 36, 67, 93.
Abhidharma, p. 108, 110, 117-18, 217, 224 (voir Index des matières).
Abhidharma-pitaka, p. 71, 333, 337, 358, 361, 377.

Abhidharma-jñānaprasthā-na-sāstra, p. 73.

arāṇa, p. 45.

arūpadhātu, p. 74, 75.

artha, p. 71, 106, 117-18, 180, 347.

Artha, p. 345-46.

Arthapada, p. 194.

Arthavarga, p. 178.

arthavāda, p. 119.

Avatānsaka, p. 128, 365.

Avadāna, p. 123-24, 194.

avadāna, p. 348, 363.

Avanti, p. 308, 325.

Avantaka, p. 325.

avalambana, p. 273.

Avalambana-sūtra, p. 367.

avidya, p. 72, 198.

Āśoka, p. 55, 72, 214, 271, 280, 282, 284, 294-95, 310, 312, 323-24, 338-39, 368, 371.

Āśokavadāna, p. 21, 22, 90, 244, 271-72, 282-83, 299, 304, 312.

Āsvaghoṣa, p. 15, 55.

aśvattha, p. 86.

aṣṭāṅgika-mārga, p. 45.

asamkhyeya, p. 109, 119.

Ahogānga, p. 307.

acārya, p. 293.

āgama, p. 337, 349-50.

ajīvaka, p. 134.

ajīviya, p. 134.

Ājñāta Kaundinya, p. 19, 42, 69, 168, 237, 229-30, 297, 299, 300, 302-03, 321.

Ānanda (voir Index des matières).

animittavimokṣa, p. 118.

āyatana, p. 109.

āyus, p. 122.

āranyaka, p. 292-96, 307-08, 335, 375-76.

āryā, p. 342, 345.

āryāgīti, p. 343.

āryāstāṅga-mārga, p. 127.

āvaraṇa, p. 12, 35, 91.

āvāsika, p. 301-302.

āvuso, p. 161.

Āśvalāyana-grhya-sūtra, p. 251.

āśrava, p. 6, 91.

Āśadha, p. 258.

āśava, p. 143.

āśrava, p. 175, 208.

Itivuttaka, p. 345, 350.

Itivṛttaka, p. 123.

Indra, p. 95, 100, 244, 369.

indriya, p. 45, 127, 211.

Īśvara, p. 325.

uccināti, p. 298.

Ujjayini, p. 330.

Uttara, p. 207.

uttarāśāṅga, p. 63, 163-65.

Utpalavarṇa, p. 189.

udāna, p. 123, 345, 350.

Udāna-gāthā, p. 38.
Udena, p. 162-64, 166.
Upagupta, p. 55, 90, 276, 304.
upadeśa, p. 124, 179, 194, 348-49.
Upananda, p. 136-37, 170.
**Upapiṇḍola (?)*, p. 205.
upasampadā, p. 291.
upasthāyaka, p. 294.
upādhyāya, p. 34, 35, 66, 293.
Upali, p. 44, 71, 127, 143-46, 168, 186-87, 196, 212-15, 219, 227-30, 297, 311, 376-77.
upāsaka, p. 223, 293-95.
upāsikā, p. 295.
uposatha, p. 191, 259-60, 262, 267.
uppala, p. 134.
Uraga sutta, p. 3.
Urumanda, p. 307.
Urumunda, p. 40.
Uruvilvā, p. 210.
uvā[sal]ga, p. 223.

Rg-Veda, p. 239.
rddhipāda, p. 14, 37, 45, 49, 50, 63, 83, 92, 96, 126-27, 151, 204, 206, 209, 214, 232.
rsi, p. 292.
Rsiptana, p. 42.
Rsiptattana, p. 18.
rsivadana, p. 42.
ekapitaka, p. 337.

Ekādasa nipata, p. 105.
evam me śrutam, p. 84.
Ekottara, p. 146, 148, 178, 193-94, 211, 353-54, 357.
Ekottarāgama, p. 70, 85, 104-06, 113, 116-17, 217, 240, 338-39, 341.
ekottara, p. 45, 70, 71, 103-05, 119.

Oddiyāna, p. 313.

Aupapātika-sutra, p. 134.

Kakutsthā, p. 48, 233.
**Kakudā*, p. 233.
Kaṇhadīpāyana, p. 262, 266.
Kaṇhadīpāyana-jātaka, p. 261.
Kathāvatthu, p. 330.
Kaṭhina, p. 353.
kathina, p. 177, 192, 216.
Kathāvastu, p. 195.
Kaniṣka, p. 55, 339.
kapilā, p. 86.
Kapilavatthu, p. 280.
Kapilavastu, p. 203.
karma, p. 172 (voir Index des matières).
karmadāna, p. 82, 127.
Kalandaka, p. 307.
Kalandā, p. 44, 71, 144.
Kalandaka, p. 187.
Kalandaka(ka), p. 237.
Kalandaka-nivāpa, p. 159

kalpa, p. 49, 50, 63, 83, 107,
 127, 184, 214, 232.
 kalpa asampkyeya, p. 60.
 Kalinga, p. 254.
 Kassapagotta, p. 317-18, 326,
 330.
 Kassapika, p. 314.
 kāñcana, p. 86.
 Katyāyana, p. 72, 78-79, 303.
 Katyāyaniputra, p. 118.
 Kāmadhātu p. 35, 74-75.
 kāmaloka, p. 57, 93.
 Kala, p. 228.
 Kālodayin, p. 188, 228.
 kāyagatā sati, p. 142.
 Kaśyapiya, 314, 316, 318-19,
 325.
 kaśaya, p. 49.
 Kasapagota, p. 317-18.
 Kasapagota Kotiputa, p. 318.
 kinnari, p. 262-64.
 Kunāla, p. 282, 294.
 Kubera, p. 27.
 Kumārajiva, p. 55, 221, 310.
 Kulika, p. 328.
 Kuśala(?), p. 218.
 Kuśinaga[ra], p. 29.
 Kuśinagara, p. 62.
 Kuśi(nāra), p. 80, 223.
 Kuśinārā, p. 23, 24, 92-95,
 134, 159.
 kutāgara, p. 134.
 krtakṛtya, p. 3, 6.
 kedu laka, p. 254.
 Kailasa, p. 245, 250.
 Koṣagatavastiguhyāḥ, p. 15.
 Kosambi, p. 162, 307.
 Kauntiputra, p. 318.
 Kauśāmbī, p. 161-62, 307-
 08, 323, 325, 329-30.
 Kauśika, p. 23.
 kleśa, p. 3, 36, 45-46, 62,
 209, 211.
 Kṣatriya (?), p. 204.
 kṣatriya, p. 216.
Kṣudrakāgama, p. 90, 148,
 179, 211, 338-40, 349-51,
 353-54, 357-58.
Kṣudrakavarga (?), p. 71.
 khaṇḍa, p. 72, 73, 177, 191.
 khandaka, p. 222, 335.
 Khandhaka, p. 354.
 Khāśa, p. 282.
Khuddaka-gantha, p. 352,
 358.
Khuddaka-nikāya, p. 338 et
 suiv., 352, 358.
 Cakravartin, p. 107.
 Canda, p. 161, 166-67.
 candana, p. 93, 95.
 Candra (?), p. 93.
 Campā, p. 104, 203.
 caryā, p. 107, 211.
Cariyapitakam, p. 261.
 cintamaṇi, p. 95.
 civara, p. 164, 165.
 Cunda, p. 227, 229-30, 302.
Cullavagga, p. II, 1, 2, 161.

246, 261, 277, 284, 287, go, p. 239.
 292, 298-301, 304, 307-08, gopati, p. 239.
 319-20, 323, 335, 344. Gopala, p. 272.
 Cetiya vihāra, p. 327. Goyama, p. 294.
 caitya, p. 258. Gautama, p. 98, 176, 181, 293.
 Gautami, p. 57, 62, 97.

Chandah sāstra, p. 343.

Channa, p. 161, 162, 166-68, Ghositarāma, p. 166.
 275-76.

Champa, p. 362-63. Jambudvipa, p. 28, 30-32,
 cheda (?), p. 218. 65-66, 83, 92, 126, 206-07,
 302.

Ganeśa, p. 241-42, 250. *Jātaka*, p. 194, 341, 345, 358,
 gandi, p. 28, 59, 60, 96, 115, 369.
 126.

gati, p. 72, 92.

Gandhamādana, p. 206, 244.

gandharva, p. 244.

Garuda, p. 7, 65.

Gardabhaka, p. 279.

Gavampati, p. 6-11, 29-32,
 64-68, 96, 113, 115, 206,
 344 (voir Index des ma-
 tières).

*Gavampādi, p. 113, 115,
 240-41, 379.

Gaya, p. 124.

gāthā, p. 123, 174-75, 209,
 211, 341-43, 348.

giti, p. 342.

Grdhrikuta, p. 61, 170.

Grhya-sutra, p. 251.

Geya, p. 122, 123.

geya, p. 342-43.

geyya, p. 342, 348-49.

Taranātha, p. 310, 330.

tāla, p. 69.

Tuṣita, p. 107, 125.

tepiṭaka, p. 338.

Tosala, p. 254.

Trāyastriṃśa, p. 97.

tripiṭaka, p. 333.

trepiṭaka, p. 333.

Thera, p. 314.

Theragāthā, p. 35, 246, 296.

thera bhikkhu, p. 299.

Dakkhināgiri, p. 159.

daśabala, p. 6, 33, 72.

Daśabala - Kāśyapa, p. 168,
 176, 227, 229-30, 302.
Daśabhūmika (piṭaka), p.
 128.
Daśabhūmika-sūtra, p. 128,
 201.
Daśottara, p. 146, 193..
 daśottara, p. 103.
Dasottara-suttanta, p. 104.
 dānapati, p. 38, 182-84.
 Dāsabala, p. 219.
 Dignāga (?), p. 218.
Divyāvadāna, p. 244, 260-61,
 290, 299, 352.
Digha-nikāya, p. 15, 104,
 115, 123, 242-43, 279, 338,
 340, 349.
 dirgha, p. 119.
Dirghāgama, p. 70, 85, 104-
 05, 107, 122-23, 147, 178,
 194, 211, 217, 338, 340,
 353-54.
Dipavāmīsa, p. 2, 133, 282,
 298, 300-01, 304, 317-18,
 333-24, 326.
 divyacakṣus, p. 6.
 Dudubhisara, p. 318.
 Dundubhissara, p. 317.
 Durabhisara, p. 317.
 duṣkr̥ta, p. 48, 51, 63, 64.
 dr̥ṣṭi, p. 12, 27, 33.
 deva, p. 4, 12, 84, 87, 88, 91-
 96, 98-99, 103, 108-11, 116-
 17, 119, 123, 178, 184, 204,
 223, 231, 286, 369.
 — che-li, p. 6.

— P'i-cha-men, p. 207.
 — Śiriṣa, p. 244.
 devaputra, p. 100.
 Druma, p. 263.

 Dhakkhiṇāgiri, p. 322-23.
 Dhanika, p. 187, 228.
 *Dhaniga, p. 187.
 Dhaniya, p. 144.
 Dhanīṣṭha (?), p. 145.
Dhammapada, p. 345.
 Dhammarakkhita, p. 326-27,
 330.
 Dhamma-Vinaya, p. 136-37.
 Dharma, p. 123.
 dharma, p. 66-68, 73, 75, 86,
 91, 99, 118, 129, 196, 198-
 99, 210-13, 215.
 dharma-kaya, p. 13, 45, 126,
 127.
 Dharmakala (?), p. 326.
 Dharmakirti, p. 359-60.
Dharmacakra-pravartana-
 sūtra, p. 19, 230, 317.
 Dharmagupta, p. 313, 316,
 325, 327, 330.
 Dharmaguptaka, p. 314, 318,
 325, 328, 340, 354-55.
 Dharmaguptiya, p. 327.
Dharmapada, p. 39, 178, 195,
 336.
Dharmapiṭaka, p. 64, 65, 68.
 Dharma-matrkā, p. 334, 336.
 Dharmarakṣita (?), p. 217.
 Dharmika, p. 168.

dhātu, p. 73, 103, 193.
Dhāraṇī-piṭaka, p. 361.
 dhūtaguṇa, p. 292, 296, 307-
 08, 335.
Dhṛtarāṣṭra, p. 26.
 dhyāna, p. 19, 35, 58, 67, 80,
 115, 138, 301.

 Nakula, p. 328.
 Nanda, p. 100-01.
 Nandin, p. 241-42.
 Nandimitra, p. 328-29.
 namo Buddhāya, p. 210.
 Narbadā, p. 324.
 nava bhikṣu, p. 65, 299.
 Nāga, p. 310-12.
 nāga, p. 84, 93, 99, 286.
 Nāgabodhi (?), p. 217.
 Nāgasena, p. 310.
 Nagārjuna, p. 55.
 Nālandā, p. 146.
 nikaya, p. 309, 337-38, 349-
 50.
 nidana, p. 123, 134.
 nimittam, p. 64.
 Nirvāṇa, p. 365.
 nirvāṇa, p. 9, 11, 23-27, 31-
 34, 37, 40, 43, 47-48, 52,
 57-59, 62, 66, 68-69, 87-
 88, 91-92, 94, 96-99, 101,
 106, 115-16, 123, 126, 367-
 69.
 nirvṛti, p. 35.
 nirvṛtti, p. 7.

 nissaggiya pācittiya, p. 154.
 nisidana, p. 39.
 nisidana-paccattharāṇa, p.
 39.
 niśadana, p. 39.
 nekāyika, p. 338.
 Nairanjanā, p. 210.
 naissargika, p. 188, 215. *
 naissargika prāyaścittika, p.
 154, 217, 235.
 nyagrodha, p. 86.

 pacanekāyika, p. 338.
 Pañcāla, p. 93.
 pañcavarṣa, p. 72.
 pañcavāṛṣapariṣad, p. 283.
 pañcanaikāyika, p. 338.
 pañcavāṛṣika, p. 273, 282-83,
 288, 312.
Pañcavimsati - sahasrikā -
 prajñāpāramitā, p. 55.
Paramatthajotikā, p. 133.
Paramattha-dipāni, p. 243.
 Paramartha, p. 310-11, 364-
 65.
 Paridhvaja (?), p. 328.
Parinibbanasutta, p. 349.
 parinirvāṇa, p. 23, 57, 60,
 66, 77, 88, 122, 126, 129,
 134, 204, 206-08, 214-15,
 227, 296, 367.
Parinirvāṇa-sutra, p. 14,
 56, 70, 77, 78, 202, 256, 277,
 285, 287, 289, 293, 313

pariṣad, p. 34, 233.
 paryāya, p. 196.
 pavāraṇa, p. 190, 258, 275,
 279.
 Paśupati, p. 242.
 Pahlava, p. 327.
 pāṁśukula, p. 335.
 pācittiya, p. 154.
 pāda, p. 360.
 Pāṭaliputra, p. 201, 310, 312.
 pāpa, p. 14.
 Pāpā, p. 134.
 papīyān, p. 14, 100.
 parajikā, p. 44, 144-45, 154,
 187, 215, 227, 228, 259
 (voir Index des matières,
 s. v. quatre).
 Parayana, p. 178, 195.
Pāyāsi-suttanta, p. 243.
 Pāvā, p. 14.
 Pāvā, p. 134, 170, 223.
 Pingala, p. 343.
 pitaka, p. 27, 73, 90, 114,
 117, 333, 342, 357.
 Pindola, p. 205.
 Pippala, p. 38.
 Píppalayana, p. 38.
 Piyaṅgudipa, p. 279.
 puṇyakṣetra, p. 207.
 Punyatrāta, p. 221.
 Purāṇa, p. 159, 160-61, 168,
 195-99, 300, 314-16, 319-
 23, 330.
Purāṇa, p. 324,
 puruṣamedha, p. 276.
 Purṇa, p. 6-9, 11, 29-32, 239.
 puṣya, p. 88.
Puṣyavatāra (?), p. 217.
 Puṣkarasārin, p. 290.
 Pūraṇa, p. 159.
 peṭaki, p. 337.
 Peṭakopadeśa, p. 74.
 prajñā, p. 6, 67, 102, 118.
 pratideśaniya, p. 52, 154,
 189, 215, 217, 234.
 pratiłomāṇulomatas, p. 60.
Pratyekabuddhamālā (?),
 p. 357, 361.
Pratyekabuddha-pitaka, p.
 124, 361.
 Pradyota, p. 264, 272.
 pravāraṇa, p. 190-92, 258-60,
 267, 269, 273, 275-76, 278,
 281-83, 289.
 pravāraṇam, p. 275.
 pravrājyā, p. 291.
 prahāṇa, p. 127.
 Prācyā, p. 310-11.
 prātimokṣa, p. 375-76.
Prātimokṣasūtra, p. 267,
 335, 337.
 prāyaścittika, p. 154, 189,
 217, 235.
 prāyaścittiya, p. 52.
 preta, p. 367.
 Bakkula, p. 328.
 bala, p. 45, 127, 211.

bali, p. 251, 252, 253.
 bahuśruta, p. 33, 90, 137,
 171, 185, 209-10, 225.
 Bahuśruta, p. 310.
 Bimbisāra, p. 61, 145.
Buddha carita, p. 15.
 Buddhakṣetra, p. 126.
 Buddhaghosa, p. 344.
 Buddhajiva, p. 133.
 Buddhabhadra, p. 201.
 Buddhayaśas, p. 169, 326,
 355-56.
 Buddhavacanam, p. 337, 345.
 Buddhila, p. 218.
Brhat saṃhitā, p. 343.
 bodhi, p. 211.
 bodhicitta, p. 105.
 Bodhimanda, p. 210.
Bodhisattva piṭaka, p. 114,
 120, 124, 357-59, 361.
 bodhyanga, p. 45, 127.
 Brahma, p. 178.
 brahma, p. 367.
 brahmacariya, p. 161.
 brahmacarin, p. 8.
Brahmacāla, p. 147, 193.
Brahmajala, p. 123, 146-47,
 352, 358.
 brahmadanda, p. 161, 162,
 167-68, 276.
 Brahmadatta, p. 147.
 brahmadeyya, p. 161.
 brahmaṛsi, p. 309.
 brahmałoka, p. 367-68.
 Brahma, p. 93, 100, 109, 295,
 368-69.
Bhātṭotpala, p. 343.
 Bhadanta, p. 310.
 Bhadra Kāśyapa, p. 168.
 bhante, p. 161.
 Bharadvāja, p. 328.
 Bharukaccha, p. 308, 323-25.
 Bhavya, p. 310.
 bhāṇavārā, p. 222.
 bhikkhugatika, p. 281.
 bhikṣu brahmacarin, p. 92.
 bhūmi, p. 137.
 makara, p. 25.
 Makuṭa, p. 218.
 makuṭa, p. 250.
 Magadha, p. 34, 89, 104, 113,
 124, 235, 284, 286, 312,
 324, 329-30, 345.
 *Maguṭa, p. 218.
 Majhima, p. 318.
 Majjhima, p. 317-18.
Majjhima-nikāya, p. 338,
 344, 369.
 majjhima bhikkhu, p. 299.
Mañjuśripariprcchā, p. 325.
 manca, p. 175.
 mati, p. 122.
 Mathurā, p. 24, 90, 279, 307,
 329.
 Madhyadeśa, p. 243, 273, 292.
 Madhyantika, p. 327, 329.

Madhyandina, p. 326-27.
 madhyama, p. 119.
Madhyamāgama, p. 70, 85,
 104-06, 147, 178, 194, 211,
 217, 338, 340, 353-54, 357.
 manasikāra, p. 105.
 Mandara, p. 207.
 mandāra, p. 93, 223.
 mandārava, p. 134-35.
 Manoharā, p. 263.
 mayura, p. 250.
 Marut, p. 245.
 marut, p. 250.
 Malaya, p. 207.
 Malla, p. 215.
 Mallika, p. 228.
 mahallaka, p. 170, 203.
Mahākāśyapa (voir Index des
 matières, s. v. Kāśyapa).
Mahakaccayana, p. 74.
Mahakatyayana, p. 73, 201
 (voir Kātyayana).
Mahā-Cunda, p. 176.
Mahāgovinda-sutta, p. 279.
Mahādeva, p. 310, 312, 324,
 330.
Mahānaman, p. 218.
Mahānāman (?), p. 80.
Mahānidāna, p. 123, 146,
 193.
Mahāpajāpati Gotami, p. 158.
Mahāpajāpati Gautami, p.
 150, 182.
mahāprajñā, p. 5.
Mahāprajñaparamitāśāstra
 p. 55.
Mahāparinibbānasutta, p.
 161, 290, 340-41.
 mahāpuruṣa, p. 120.
Mahābhārata, p. 239, 242,
 324.
 mahābhijna, p. 16.
Mahāmaudgalyayana, p. 66,
 73, 183, 204, 206-07, 213.
Mahāmāyā Gautami, p. 13.
Mahāvamsa, p. 133, 282,
 317-18, 323, 326.
Mahāvagga, p. 120, 258-60,
 267, 281, 320, 334-35.
Mahāvadāna, p. 123.
Mahāvantaka, p. 325.
Mahāvastu, p. 201, 203-05,
 262-63.
Mahāvihāra-vāsin, p. 364.
Mahāvira, p. 294.
Mahāvyutpati, p. 12.
Mahāyāna vaipulya sūtra,
 p. 128.
Mahayāna, p. 364.
Mahayāna, p. 363, 368-70.
Mahāsamgha, p. 287, 289,
 309-10, 330-31, 370.
Mahāsamghanikāya, p. 284-
 85.
Mahāsāṃghika, p. 288, 303,
 309-11, 313-14, 325, 329,
 340, 352, 369, 376.
Mahāsangtti, p. 123.

Mahāsamaya-suttanta, p. 279.
mahiṇsaka, p. 324.
Mahinda, p. 323.
Mahimṣakamāṇḍala, p. 324.
Mahimṣāsaka, p. 324.
Mahiṣa, p. 324.
mahiṣa, p. 324.
Mahiṣāka, p. 324.
mahiṣaka, p. 324.
Mahiṣamāṇḍala, p. 327, 330.
Mahiṣmati, p. 324-25.
Mahisamāṇḍala, p. 324.
Mahissati, p. 324.
mahi, p. 324.
Mahlśasaka, p. 302-03, 313-14, 316, 318, 321-22, 324-25, 327, 330, 340.
Mahendra, p. 363.
Maheśvara, p. 325.
Maheśvarapura, p. 325.
māgadhīka, p. 343-44.
māgadhi, p. 343.
Matanga, p. 260, 290.
mātaṅgi, p. 261.
Matikā, p. 334-35.
mātikā, p. 334.
mātikadhara, p. 334.
Matrka, p. 45, 169, 178, 316, 334-36, 353, 356, 358, 377.
Matrka-pitaka, p. 45, 334.
Mara, p. 14, 50, 90, 100-103, 129, 134, 152, 158, 184, 211, 215, 232.
mārga, p. 211.
Mārgabala, p. 219.
Mārgabala (?), p. 217.
māsara, p. 207.
Milindapañha, p. 265.
Mukta, p. 218.
muhūrta, p. 11.
mūla, p. 221.
Mūlakadeva, p. 317.
mūlaparyāya, p. 103.
Mūlasarvāstivāda-nikaya, p. 362.
Mūlasarvāstivādin, p. 313-15, 330, 337, 340, 352-53, 362, 363.
Meru, p. 244.
Maitreya, p. 83, 87.
**Maitreyaka*, p. 228.
Moggaliputta, p. 317, 326.
yakkha, p. 369.
yakṣa, p. 244, 279, 369.
Yaññadatta, p. 262.
Yamunā, p. 309.
Yavana, p. 327.
Yaśas, p. 218, 308, 330.
Yasa, p. 307.
Yugamdhara, p. 31.
yogin, p. 292, 376.
yojana, p. 94.
Yonaka Dhammarakkhita, p. 337.
rajoharanam, p. 166.

ratna, p. 107.
Ramadyāna, p. 324.
 Raja (?), p. 207.
 Rajagaha, p. 140, 141, 144,
 146, 147, 159.
 Rajagrha, p. 5, 34, 35, 61,
 140, 141, 144, 159, 170,
 172-73, 176, 187, 190, 195-
 96, 200, 203-04, 226, 228,
 246, 280, 284, 286, 288-89,
 296, 312, 315, 319, 321-22,
 373, 375-77.
 Rahula, p. 66.
 Rudra, p. 245, 250, 251.
 rāpadhātu, p. 74, 75.
 rūpin, p. 74.
 Revata, p. 206, 333.

 lakṣana, p. 50, 64.
Lalita vistara, p. 204.
 Lāṭa, p. 313.
Lokadhātu (?), p. 73.

 Vakkali (?), p. 206.
 Vaggumudā, p. 145.
 Vajjiputta, p. 35.
 Vajjiputtiya, p. 330.
 vajra, p. 5, 10, 198.
Vajrapitaka, p. 128.
 Vajrasamādhi, p. 67.
 Vajrasena, p. 328-29.
 Vatsaputra, p. 330.
 vara, p. 21.
 varga, p. 71, 73.

 vartanam, p. 42.
 varman, p. 21.
 varṣa, p. 190, 256, 258, 269,
 273-77, 280, 281, 283, 288-
 89, 303, 373-75.
 Varṣakāra, p. 235.
 varṣā, p. 256.
 Valgumudā, p. 145, 187, 228.
 vaśītā, p. 6.
 Vasiṣṭha, p. 293.
 Vasumitra, p. 73, 287, 310-
 12, 318, 325, 330.
 vastu, p. 177, 191.
 vassa, p. 279, 284, 319.
 vassā, p. 257.
 vassikasāṭikā, p. 12.
 vākyā, p. 264.
 Vātsiputriya, p. 73, 330, 369,
 376.
 varanahastikośah, p. 15.
 Vārāṇasi, p. 18, 42, 69, 190,
 230.
 Vidiśā, p. 330.
 vidyā, p. 6, 60, 67, 105.
 Vinaya-pāmokkhā, p. 302.
 Vinaya-Matrkā, p. 334-35.
 Vinaya-piṭaka, p. 146, 333,
 360.
 Vinayadharma, p. 44.
 vibhaṅga, p. 12, 104, 108,
 199, 334.
Vibbaṅgappakaranaṁ, p.
 199.
 vibhaśā, p. 73, 339.

Vimalākṣa, p. 221.
 vimāna, p. 206, 242-44.
 vimokṣa, p. 118, 138.
 vimokṣamukha, p. 118.
 Virūḍhaka, p. 26.
 Virūḍhakā, p. 26, 27.
 vihāra, p. 281, 295, 303, 322, 373.
 Vitaśoka, p. 327.
 virya, p. 102, 108, 175, 208-09.
 Vṛjī, p. 34, 44, 138-39, 228.
 Vṛjiputra, p. 16, 34, 35, 173, 175.
 vṛddhi, p. 338.
 vetāla, p. 344.
 vedalla, p. 342, 344-45, 348.
 Vedisa, p. 323.
 Vedehī, p. 147.
 veiyāliya, p. 344.
 Vesali, p. 144-45, 307.
 vaitalika, p. 344.
 *vaitalya, p. 344.
 vaitaliya, p. 343-45.
 Vaidehi, p. 36, 204.
 vaipulya-sutra, p. 120, 125.
 vaipulya, p. 124, 194, 348.
 Vaiśali, p. 44, 71, 94, 134, 145, 160, 170, 173-74, 176, 187, 203, 214, 227, 292, 294, 307-08, 330, 334.
 Vaiśramana, p. 27, 207.
 Vaihaya, p. 204.
 vyākaraṇa, p. 123.
 vyākṛta, p. 74.
 Śaka, p. 327.
 Śakra (?), p. 147.
 Śakra devānām-indra, p. 23, 26, 28.
 Śakradevendra, p. 22, 24, 26, 28, 93, 100, 123, 178.
 śarira, p. 25, 26, 170, 203-04, 223.
 Śakya Mahākāśyapa, p. 6.
 Śakyaputra, p. 189.
 Śakyęsu, p. 189.
 śatāka, p. 12.
 śatikā, p. 12.
 śati, p. 12.
Śāṅkhāyana-grhya-sūtra, p. 252.
 Śāṇavāsa, p. 282.
 Śatavahana, p. 55.
 Śariputra, p. 56, 64, 66, 73, 183, 204, 206-07, 213.
Śārdūlakarṇāvadāna, p. 260-61, 290.
 śala, p. 24.
 Śalivāhana, p. 55.
 śasaka, p. 324.
 śāstra, p. 334.
 śikṣapada, p. 52, 154, 189, 215, 217.
 Śiriṣa, p. 6-7, 29-30, 65-66.
 śiriṣa, p. 243.
 Siva, p. 241-42, 245, 250, 325.

śīla, p. 74.
 Śūṅga, p. 324.
 Śuddhāvasa, p. 57, 117.
 śūnyata, p. 118.
 śūnyatāvimokṣa, p. 118.
 śūlagava, p. 251-53, 256.
 śaikṣa, p. 92.
 śramaṇa, p. 77, 82, 240, 370.
 śramaṇā, p. 13.
Śrāmaṇyaphala, p. 147.
 Śravana, p. 176.
 Śravaka, p. 31, 37, 41, 44, 302.
Śrāvaka-piṭaka, p. 122; 124, 357-59, 361, 363.
 Śravaṇa, p. 251, 252.
 Śravasti, p. 71, 93, 104, 160, 188-91, 203, 228, 231.
Srimālādevīsimhanāda, p. 365.
 śruti, p. 347.
 śrotapanna, p. 92, 97, 100.
 śloka, p. 345.

 Samyukta, p. 35, 107, 119, 353-54, 357.
Samyuktāgama, p. 70, 85, 104, 105, 107, 114, 147, 178, 211, 217, 338-40.
Samyukta-piṭaka, p. 109, 114, 350-51, 361.
Samyutta, p. 139.
Samyutta-nikāya, p. 35, 338, 341.

 saṃsāra, p. 10.
 Saṃkāśya, p. 89, 111, 286.
 saṃkṣipta, p. 339.
 saṃgaha, p. 2.
Samigita (?), p. 147.
 samgiti, p. 1, 168.
Samgraha, p. 353-54, 357.
 samgraha, p. 2.
 Samghadeva (?), p. 217.
 samgham nāpesi, p. 143.
 Samghavara, p. 21.
 samghāṭi, p. 63, 150, 183, 214.
 samghādisesa, p. 154.
 samghārāma, p. 328.
 samghāvaśesa, p. 52, 188, 215, 228, 235.
 Sakka, p. 279, 369.
 Sakkapanha, p. 344.
 sakrdagamin, p. 92, 96, 99, 100, 110.
Saṅgita, p. 193.
Saṅgiti, p. 123.
 saṃmukhāt, p. 205.
 satya, p. 264.
 satyavākyā, p. 261-67.
 sattvavāsa, p. 105.
 sannyāsin, p. 293.
 sapraśnaka, p. 179.
 Saptaparṇa, p. 204.
Sapraśnaka-vibhaṅga, p. 353.
 Sabbathivāda, p. 314.
 samacittatā, p. 13, 14, 17.

Samantapāśādikā, p. 133, 136, 317-18, 323-24, 344.
samayabheda, p. 364.
samādhi, p. 7, 20, 43, 45, 58, 60, 61, 115, 116, 118, 138, 206-07.
samādhivaśita, p. 60.
Sammāditthi, p. 344.
Sammiti-nikāya, p. 362.
Sammitiya, p. 313, 363.
samyakpradhāna, p. 45.
samyaksambodhi, p. 124.
samyag-jñāna, p. 121.
samyagdrṣṭi, p. 118.
Sarabhū, p. 246.
sarīra, p. 153.
Sarvāstivāda, p. 362.
Sarvāstivādin, p. 73, 260-61, 303, 308-09, 313, 316, 329-30, 352.
Sahadeva, p. 317.
sahaloka, p. 126.
Sāketa, p. 203, 246.
Sanavāsi, p. 307.
Sāmaññaphala, p. 147.
Saratthadipant, p. 133.
sala, p. 223.
sāsvara, p. 75.
Sinīhapura, p. 262.
simhasana, p. 18, 34.
sīrīsa, p. 206.
Sukhadatta (?), p. 327.
Sugātra (?), p. 327.
Sucandrimu, p. 262-63.

Sutta-nipāta, p. 3, 348.
Sudatta, p. 44.
Sudarśana, p. 206.
Sudinna, p. 44, 71, 144, 187, 227.
Sudinna (?), p. 206.
Sudharma, p. 115.
Suprabuddha, p. 115.
Suppiya, p. 146.
Subāhu, p. 263.
Subhadda, p. 136.
Subhadra, p. 291, 297.
Sumanagalavilāsint, p. 133.
Sumitra, p. 207.
Surāṣṭra, p. 328-29.
Suhṛllekha, p. 55.
sutra, p. 39, 117, 122-23, 178, 216, 224, 341, 349, 364.
Sūtra-pitaka, p. 44, 56, 118, 179, 333, 341-42, 344, 353, 360, 377.
Sūtravibhāga, p. 357.
sekha, p. 138.
sekkhā bhumi, p. 137.
senāsanam, p. 302.
Sona, p. 176.
Saurāntika, p. 330.
Saurāṣṭra, p. 328.
skandha, p. 20.
skandhaka, p. 343.
stūpa, p. 25, 80, 87, 95, 126, 214, 258, 284, 317, 323, 331, 339.
sthavira, p. 15, 78, 80, 137, 299-300, 308, 309-11, 313,

319, 322-23, 325, 329-30, Halayudha, p. 343-44.
340, 363. Hastināpura, p. 263.
Sthavira-gāthā, p. 195. Himavat, p. 244, 317, 326,
Sthāviriya, p. 316. 330-31.
sthulātyaya, p. 216. Hiranyakesin, p. 251.
smṛti, p. 347. Hinayāna, p. 362, 368.
smṛtyupasthāna, p. 45, 113, Hetupratyaya, p. 310.
127, 352. Hemavata, p. 316, 318.
svarga, p. 368-69, 371. Hemavatika, p. 316.
hamśarāja, p. 57. Haimavata, p. 316-18, 322,
325, 340, 354.

INDEX DES MOTS CHINOIS

A-chö-che, p. 36.
A-chou-kia, p. 72.
a-houo, p. 86.
A-jo-Kiao-tch'en-jou, p. 42.
A-jo Kiu-lin, p. 19.
a-lan-na, p. 195.
a-na-han, p. 100.
A-na-liu, p. 28, 96, 115.
A-neou, p. 244.
A-neou-leou-t'o, p. 29.
A-ni-lou-teou, p. 64.
A-pa-ya-k'i-li, p. 364.
A-p'i-t'a, p. 117.
A-p'i-t'an, p. 71.
A-po-t'o-na, p. 123.
a-seng-k'i, p. 109, 119.
A-yu wang king, p. iv, 21,
244, 276-77, 287, 334.
A-yu wang tchouan, p. iii,
21, 244, 276-77, 287, 334.

Cha-k'i, p. 203.
cha-men, p. 18.
Chang-tso, p. 363.
Che kia fang tche, p. 364.
che-li, p. 12.
che-li-cha, p. 29.
Chen, p. 147.
cheng, p. 194.
Cheng-kiun, p. 328.
*Che song kie-mo pi k'ieou
yeou yong*, p. 226.
Che song liu, p. 221-22.
Che-tch'e-cheou, p. 189.
Che-t'i-houan-yin, p. 23.
cheou-t'o-houei, p. 117.
chö-li, p. 25, 244.
Chö-li-fou, p. 66.
Chö-p'o-t'i, p. 71.
Chou-t'i-na, p. 206.
Chou-t'i-t'o-so, p. 219.

Fa-hien, p. 133, 201, 282,
312-13, 333, 337.
fang, p. 248.
Fang-fong, p. 248, 249, 250.
fan-t'an, p. 162.
Fa tche king, p. 73.
Fa-tsang, p. 325.
Fa-yuan-tchou-lin, p. 326.
Fei, p. 249-50, 254.
fei, p. 88.

Fen pie kong tō louen, p. 1, 113, 240-42, 336.
Fo-jo-to-lo, p. 221.
Fo nien, p. 355-56.
feng, p. 248.
Fo pan-ni-yuan king, p. 77 et suiv., 285-86, 293, 302.
Fou-cha-p'o-t'o-lo, p. 217.
Fou-t'i-lo, p. 218.
Fou-lan-na, p. 159, 196.
Fou-na, p. 29.
Fou-nan, p. 21.

hia-tso, p. 65.
Hiuian-tsang, p. 282, 284-85, 287, 310, 312-13, 328, 339, 360, 363-64.
ho-chang, p. 34.
Hou, p. 179, 182, 230.

I-houan mo siu t'an, p. 84.

jou-i, p. 95.

K'a-kiu-t'o, p. 48.
K'ang-je, p. 77.
K'ang hi, p. 10.
K'ang Seng-k'ai, p. 326.
Kao seng tchouan, p. 326.
Keng fou, p. 253-54.
k'i, p. 117.
kia-cha, p. 49.
kiai, p. 74.
Kia-kieou-t'o, p. 233.

Kia-lan-t'o, p. 44, 71, 144.
Kia-lo, p. 228.
K'iao-houan-po, p. 6.
kia-p'i-lo, p. 86.
kia-p'i-yen, p. 86.
Kia-tchan, p. 108.
kia-tchan, p. 86.
Kia-tchan-yen, p. 72.
Kia-tchan-yen-tseu, p. 118.
kia-tch'e-na, p. 192.
Kia-ye kie king, p. 1, 2, 22, 56, 243-44, 277, 302, 336, 347.
Kiao-che-kia, p. 23.
Kiao-fan-po-t'i, p. 29, 64.
Kiao-houan, p. 115.
Kiao-houan-po, p. 96.
Kiao-tch'en-jou, p. 42.
K'i-chö-kiue, p. 61.
kie, p. 1, 2.
K'ie-fan-po-t'i, p. 29.
Kie-mo, p. 326.
kie-mo, p. 172.
k'ien, p. 96.
k'ien-tou, p. 72, 177, 191.
Kieou-pi-lo, p. 27.
K'ie-ye, p. 124.
king, p. 15-16, 18, 20, 60-61, 68, 79, 103-04, 116, 129, 194.
k'ing-li, p. 77.
Ki-pin, p. 73, 326.
K'i-p'o-k'ie, p. 218.
K'i-tche-tseu, p. 16.

K'i-to, p. 219.
 Kiu-che-na, p. 23.
 Kiu-che-na-k'ie, p. 28.
 Kiu-chö-lo, p. 218.
 Kiu-hi, p. 218.
 Kiun-t'o, p. 227.
 K'iu-t'an, p. 98.
 Kiu-yi, p. 92.
 Kiu-yi-na-kie, p. 62.
 kóng-kao, p. 108.
 K'ouei ki, 325.
 Kouen, p. 249.

Leang-tcheou, p. 125.
 Leou-t'an, p. 73.
Leou-t'an-king, p. 73.
 Li-p'o-ti, p. 206.
 Lo-chö, p. 207.
 Lo-han, p. 96.
 Lo-heou-lo, p. 66.
 Lo-tou, p. 207.
 louen, p. 334.
 Lo-yue-k'i, p. 5.

Man-t'o, p. 207.
Mi-cha-sai pou wou fen liu,
 p. 133.
 Mi-le, p. 83.
 Mi-lí-kia, p. 228.
 Ming, p. 77.
 Ming-pei, p. 104.
 mo-ho-lo, p. 170.
 Mo-ho-mou-k'ie-lien, p. 66.
 Mo-ho-mo-ye K'iu-t'an-mi,
 p. 13.

Mo-ho-na, p. 218.
 Mo-ho-ni-t'o-na, p. 123.
 Mo-ho-p'i-ho-lo, p. 364.
 mo-kie, p. 25.
 Mo-k'ieou-to, p. 218.
 Mo-lo, p. 207.
 Mo-nan, p. 80.
 Mo-so-lou, p. 207.
 Mo-tö-lo-k'ie, p. 45.
 mou, p. 315, 334.
 Mou-king, p. 177.
 Mou-to, p. 218.

nai, p. 249.
 Nan-t'i-mi-to-lo, p. 328.
 Na-t'eou-lou, p. 205.
 Ngan Che-kao, p. 1.
 Ngan Fa-k'in, p. 21.
 Neng, p. 310.
 neou-to-lo-seng, p. 62.
 ni-che-t'an, p. 39.
 ni-kiu-lei, p. 86.
 Niu-pa, p. 254, 255.
 No, p. 253.

Pa-k'ia-li, p. 206.
 Pa-li-to-chö, p. 328.
 pan-chö-yu-chö, p. 72.
Pan-ni-yuan king, p. 77 et
 suiv., 285-86, 302.
 P'an-tchö-li, p. 93.
 p'i, p. 74.
 P'i-cha-men, p. 27, 207.
 P'i-che, p. 44.

Pien-pi, p. 312.
 pi-le, p. 73.
 P'i-leou-lei, p. 26.
 P'i-leou-po-tch'a, p. 26.
 P'i-li-che, p. 34.
 P'i-li-che-fou-to, p. 34.
 P'i-lieou-to, p. 26.
 P'ing-cha, p. 145.
 ping-siu, p. 77.
 P'i-ni, p. 44, 71, 104, 108,
 117, 123, 143, 216, 315.
 P'i-ni mou, p. 169, 277, 316,
 321-22.
P'i-ni mou louen, p. 65, 315-
 16, 334-35, 353-54.
 P'in-p'o-so-lo, p. 61.
 p'i-po-cha, p. 73.
 Pi-po-lo, p. 38.
 Pi-po-lo-yen, p. 38.
 P'i-t'i-hi, p. 36.
 po, p. 14.
 p'o, p. 14, 168, 176.
 P'o-chö-fou-to, p. 34.
 Po Fa-tsou, p. 77.
 P'o-k'ieou, p. 187, 188.
 P'o-k'ieou-mo, p. 145.
 P'o-k'ieou-mo-ti, p. 228.
 P'o-li-chö, p. 34.
 P'o-lo-cha-kia-lo, p. 235.
 po-lo-t'i-t'i-chö-ni, p. 52.
 Po-lo-yen, p. 195.
 po-lo-yi, p. 44.
 Po-nan-t'o, p. 136, 170.
 po-po, p. 14.

Po-p'o, p. 170.
 P'o-p'o-na, p. 176.
 P'o-siu-mi, p. 73.
 Po-sun, p. 134.
 po-sun, p. 14.
 P'o-t'eou-sien-na, p. 206.
 pou, p. 71.
 Pou-na, p. 6.
 pou-sa, p. 191.
 P'ou-sa, p. 124.
P'ou-sa tch'ou t'ai'king, p.
 125, 277, 361.
 po-ye-t'i, p. 52.
 po-wen, p. 16.

san-meい, p. 60.
 san-mo-t'i, p. 43.
San-soei king, p. 6.
 san-ta, p. 6.
 San-ta-tche, p. 6.
 San tsang, p. 109.
 Seng-k'ie-che, p. 89, 111.
 Seng-k'ie-p'o-lo, p. 21.
 Seng-k'ie-t'i-p'o, p. 217.
 Seng-k'i-to, p. 147, 193.
 seng-ts'an, p. 52.
 Siu-ta, p. 44.
 Siu-t'i-ma, p. 44, 71, 144.
 Sieou-mi-to, p. 207.
 sieou-to-lo, p. 39.
 sieou-t'o-yuan, p. 100.
 sieou-tou-lou, p. 59, 178-79.
 Sieu-t'o-lo, p. 216.
 Siu-mi, p. 31, 59.

so-lo, p. 24, 223.
 Song, p. 77.
 Song-yun, p. 313.
 So-p'o-na, p. 176.
Sseu fen liu, p. 169, 354-56,
 358-59.
 sseu-t'o-han, p. 100.
 sun, p. 14.

 T'ai chan; p. 249.
 Ta-louen, p. 55.
 T'a-ni-kia, p. 228.
 Ta-ni-tch'a, p. 144.
 T'an-mi, p. 168.
 T'an-ti, p. 326.
T'an-wou-t'i liu pou tsa kie-mo, p. 326.
 t'an-yue, p. 38.
Ta pei king, p. 122-23, 361.
T'a-pi-li liu, p. 364.
 ta-tche-men, p. 6.
Ta tche tou louen, p. 55, 73,
 277, 287.
 Ta-tcheou-na, p. 176.
 to-lo, p. 69.
Tch'ang a-han, p. 355-60.
 Tch'an-t'o, p. 161.
 Tch'a-ti, p. 204, 209.
 Tch'a-t'o, p. 218.
 tch'a-t'ou, p. 126.
 tche-che, p. 82.
 Tche-che-tseu, p. 328.
 Tche-mong, p. 201.
Tch'e-li-to-a-lo-to, p. 26.

 tch'en lao, p. 3.
 tch'ou, p. 177, 191.
Tchouan tsi san tsang ki tsa tsang tchouan, p. 89.
 Tchou Fo-nien, p. 125, 128,
 169, 355-56.
 teng-han, p. 107.
 t'eou-lan-chou, p. 216.
 tie, p. 63.
 Ti-na-k'ie, p. 218.
 Ti-t'eou-lai-tch'a, p. 26.
 T'o-hi-lo-Kâsyapa, p. 176.
 T'o-ni-k'ie, p. 187.
 T'o-p'o kia-ye, p. 168.
 T'o-so-p'o-lo, p. 219.
 Touen-houang, p. 125.
 t'ou-ki-lo, p. 48.
 T'ou-tseu, p. 73.
 to-wen, p. 33, 39, 137.
 tsa-pou, p. 71.
 Tsa soei, p. 109.
 tsang, p. 90, 117.
Tsa tsang, p. 89, 90, 109,
 111, 114, 119, 128, 148,
 179, 195, 211, 350-51.
 tsi, p. 1, 2.
 Ts'in, p. 64, 73.
 Ts'ing ling, p. 253.
 Tsong mi, p. 367.

 Wei-hio, p. 16.
 wei-na, p. 127.
 Wei-t'i-hi, p. 36.
 Wei-ye-li, p. 94.
 wen-t'o, p. 93.

Wou, p. 283.

yang, p. 249.

Ye-chō, p. 218.

yen, p. 86.

Yeou-k'ien-t'o, p. 31.

Yeou-po-li, p. 44.

Yeou-po-na-t'eou-lou, p. 205.

Yeou-po-t'i-chō, p. 178, 194.

Yeou-p'o-k'ie, p. 223.

Yeou-p'o-li, p. 71.

Yeou-t'o-na k'ie-to, p. 38.

yeou-yen, p. 94.

yin, p. 249.

Yin-yuan, p. 310.

Yi-tsing, p. 86, 221-22, 273-275, 281, 294, 313-16, 318, 326, 329, 362-63.

yong-hing, p. 77.

Yu, p. 248, 249.

Yuan, p. 77.

Yue, p. 248, 249.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	1
PREMIÈRE PARTIE : Le Concile d'après les sūtra et les commentaires	
CHAPITRE I. — Le <i>Kia-ye kie king</i>	1
CHAPITRE II. — Le récit du Concile dans <i>A-yu wang king</i> et <i>A-yu wang tchouan</i>	21
CHAPITRE III. — Le récit du Concile dans <i>Ta tche tou louen</i>	55
CHAPITRE IV. — Le Concile de Rajagrha dans les <i>Parinirvāna-sūtra</i>	77
CHAPITRE V. — <i>Relation de la compilation du Tri- piṭaka et du Tsa tsang</i>	89
CHAPITRE VI. — Trois récits mahayānistes du Con- cile de Rajagrha.	113
DEUXIÈME PARTIE : Le Concile d'après les Vinaya	
CHAPITRE I. — Le récit du Concile dans le <i>Culla- vagga</i> pali et le <i>Vinaya des Mahi- śasaka</i>	133
CHAPITRE II. — Le récit du Concile dans le <i>Vinaya</i> <i>des Dharmagupta</i> et le <i>P'i-ni mou louen</i>	169

CHAPITRE III. — Le récit du Concile dans le <i>Vinaya des Mahasāṅghika</i>	201
CHAPITRE IV. — Le récit du Concile dans le <i>Vinaya des Sarvāstivādin</i>	221
TROISIÈME PARTIE : Les fêtes saisonnières et le Concile	
CHAPITRE I. — Le mythe de Gavāmpati	239
CHAPITRE II. — L'expulsion d'Ānanda	257
CHAPITRE III. — Le Saṅgha et les récits du Concile	279
CHAPITRE IV. — Les récits du premier Concile et l'histoire des sectes bouddhiques.	307
CHAPITRE V. — Les récits du Concile et la formation des canons	333
CONCLUSION	367
ERRATUM	379
INDEX des noms d'auteur	383
— des matières	389
— des mots indiens	411
— des mots chinois	427